Sobre los "Estudios Culturales"

Fredric Jameson[*]

Tal vez se pueda abordar mejor política y socialmente esa aspiración denominada "Estudios Culturales" si se la considera como el proyecto de constituir un "bloque histórico", más que, teóricamente, como un piso para desarrollar una nueva disciplina. Sin duda, en un proyecto semejante la política es de tipo "académico", es decir, se trata de la política dentro de la universidad y, más allá de ella, en la vida intelectual en general o en el ámbito de los intelectuales. Sin embargo, en una época en la que la derecha ha empezado a desarrollar su propia política cultural –que tiene como eje la reconquista de las instituciones académicas y, en particular, los fundamentos de las universidades mismas- no parece adecuado continuar pensando en la política académica y la política de los intelectuales como una cuestión exclusivamente "académica". En cualquier caso, la derecha parece haber comprendido que el proyecto y el eslogan de los "Estudios Culturales" (más allá de lo que esto signifique) constituyen un objetivo fundamental de su campaña y virtualmente un sinónimo de "lo políticamente correcto" (que en este contexto puede identificarse como la política cultural de ciertos "movimientos sociales nuevos" como el antirracismo, el antisexismo, la antihomofobia, etcétera).

Pero si esto es así y los Estudios Culturales deben interpretarse como la expresión de una alianza proyectada entre diversos grupos sociales, no resulta tan importante una formulación rigurosa –en tanto empresa intelectual o pedagógica como lo sienten sus adeptos, quienes intentan recomenzar la sectaria guerra de izquierda por la correcta interpretación de la línea partidaria de los Estudios Culturales: lo importante no es la línea partidaria sino la posibilidad de alianzas sociales, según se desprende de su eslogan general. Se trata más de un síntoma que de una teoría y, como tal, lo que parecería más conveniente es un análisis a la manera de los estudios culturales sobre los propios Estudios Culturales. Ello significa también que lo que exigimos (y encontramos) en la reciente colección *Estudios Culturales,*[1] editada por

---

[*] En: Jameson, Fredric y Zizek Slajov, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo,* cap. I, Paidós, Espacios del saber n° 6. Argentina, 1998. pp.69-136.

[1] Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler (comp..): *Estudios Culturales,* Nueva York,

Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula A. Treichler es sólo una cierta exhaustividad y representatividad general (cuarenta colaboradores parecen garantizarlo por adelantado): no planteamos que sea absolutamente imposible hacer las cosas de otra forma o desarrollarlas de un modo radicalmente distinto. Ello no quiere decir que los "baches" o ausencias de dicha colección –que básicamente reimprime los trabajos presentados en una conferencia sobre el tema celebrada en Urbana-Champaign, en la primavera de 1990- no sean rasgos significativos que merezcan un comentario: pero el comentario, en tal caso, sería más un diagnóstico de ese acontecimiento en particular y del "concepto" de Estudios Culturales que expresa, que una propuesta de una alternativa más adecuada (sea ésta una conferencia, "idea", programa o línea partidaria). En realidad, debería poner las cartas sobre la mesa y decir que así como creo que es importante (e interesante desde el punto de vista teórico) discutir y debatir ahora sobre los Estudios Culturales, no me preocupa particularmente qué tipo de programa finalmente se llevará adelante o si, en primera instancia, surgirá una disciplina académica oficial de este tipo. Probablemente esto se deba a que, por empezar, no creo mucho en las reformas de los programas académicos, pero además porque sospecho que una vez que públicamente se haya llevado a cabo el tipo de discusión apropiada, se habrá cumplido el propósito de los Estudios Culturales, más allá del marco departamental en que tenga lugar dicha discusión. (Y este comentario se relaciona específicamente con lo que considero es la cuestión práctica más importante que está en juego aquí, a saber, la protección de la gente más joven que está escribiendo artículos en esta nueva "área", y la posibilidad para ellos de acceder a la efectividad en sus puestos de trabajo.)

También debería decir, en contra de las definiciones (a Adorno le gustaba recordarnos el rechazo de Nietzsche por el intento de definir los fenómenos históricos como tales), que creo que de alguna manera ya sabemos qué son los Estudios Culturales; y que "definirlos" implica descartar lo que no es, extrayendo la arcilla superflua de la estatua que emerge, trazando un límite a partir de una percepción instintiva y visceral, intentando identificar lo que no es en forma tan abarcadora que finalmente se logra el objetivo, si es que en algún momento no surge una "definición" positiva.

Sean lo que fueren, los Estudios Culturales surgieron como resultado de la insatisfacción respecto de otras disciplinas, no sólo por sus contenidos sino también

Routledge, 1992. La. referencia. interna. que .e presentan en esta conferencia aluden a dicho texto.

por sus muchas limitaciones. En ese sentido, los Estudios Culturales son posdisciplinarios; pero a pesar de eso, o tal vez precisamente por dicha razón, uno de los ejes fundamentales que los sigue definiendo es su relación con las disciplinas establecidas. Parecería apropiado, entonces, empezar por los reclamos que hacen los “aliados” de esas disciplinas respecto del abandono, por parte de los Estudios Culturales, de objetivos que consideran fundamentales. Las próximas ocho secciones tratarán de diversos grupos: el marxismo, el concepto de articulación, la cultura y la libido, el rol de los intelectuales, el populismo, la geopolítica y, como conclusión, la Utopía.

¡No es mi área!

Los historiadores parecen particularmente perplejos por la relación de alguna manera indeterminable que establecen con el material de archivo quienes trabajan desde la perspectiva de los Estudios Culturales. Catherine Hall, la autora de una de las piezas más importantes de esta colección –un estudio de la mediación ideológica de los misioneros ingleses en Jamaica-, luego de observar que “si la historia cultural no forma parte de los estudios culturales, entiendo que hay un serio problema” (272), afirma que “el encuentro entre la historia establecida y los estudios culturales ha sido extremadamente limitado en Gran Bretaña” (271). Desde luego, ello podría ser un problema de la corriente histórica dominante y de los Estudios Culturales; pero Carolyn Steedman examina la cuestión más ajustadamente y señala algunas diferencias metodológicas básicas. La investigación colectiva *versus* la individual es sólo una de ellas: “La práctica grupal es colectiva; la investigación de archivo involucra sólo al historiador, quien participa en una práctica no democrática. La investigación de archivo es costosa en tiempo *y* dinero *y,* de cualquier modo, no es algo que un grupo de gente pueda hacer en la práctica” (618). Pero cuando Steedman trata de formular en una forma más positiva lo que es distintivo del abordaje de los Estudios Culturales, surge el concepto de “basado en el texto”. En los Estudios Culturales se analizan textos que están a mano, mientras que el historiador de archivo tiene que reconstruir laboriosamente sobre la base de síntomas y fragmentos. No menos interesante resulta la teoría, en el análisis de Steedman, de que existe un determinante institucional, más específicamente educacional, en el surgimiento de este método “basado en el texto”: “¿el ‘concepto de cultura’ como fue usado por los historiadores [...] fue en realidad inventado en las escuelas entre *1955 y 1975?* En Gran Bretaña ni siquiera tenemos una historia social y cultural de la educación que nos permita pensar que esta

pregunta puede constituir una problemática" (619-620). Sin embargo, Steedman no aclara en qué disciplina puede encuadrarse esa investigación.

Esta autora sugiere que es Burckhardt el precursor de la nueva área (nadie más lo hace), y escuetamente lo relaciona con el Nuevo Historicismo, cuya ausencia en estas páginas es, por otra parte, muy significativa (con excepción del pasaje en que Peter Stallybrass niega tener algún parentesco con el movimiento rival). Porque el Nuevo Historicismo es, sin duda, un competidor y, desde cualquier visión histórica, constituye un síntoma afín a los Estudios Culturales por su intento de lidiar analíticamente con la nueva textualidad del mundo (así como por su vocación de suceder a Marx en una forma discreta y respetable). Desde luego se puede argüir que los Estudios Culturales están demasiado ocupados con el presente y que no se puede esperar que hagan de todo o que conciernan a todo. Supongo que aquí se ponen en juego los vestigios de la tradicional oposición entre, por un lado, las preocupaciones contemporáneas de los estudiosos de la cultura popular o de masas y, por el otro, la perspectiva de la crítica literaria, tendenciosamente retrospectiva (aun cuando los trabajos canonizados sean "modernos" y relativamente recientes). Pero las piezas más sustanciosas de esta colección (que, además del ensayo de Catherine Hall, incluyen el estudio de Lata Mani sobre la cremación de la viuda, el ensayo de Janice Radway sobre el Club del Libro del Mes, la investigación de Peter Stallybrass a propósito del surgimiento de Shakespeare como un *auteur, y* el relevamiento por parte de Anna Szemere de la retórica del levantamiento de Hungría de 1956) son todas históricas en el sentido de que constituyen una investigación de "archivo", y sin duda se destacan a simple vista. Si deberían ser bienvenidas, ¿por qué todos se sienten incómodos?

Otra disciplina aliada es la sociología, tan cercana que la distinción entre ésta y los Estudios Culturales parece sumamente difícil, si no completamente imposible (como señaló Kafka respecto del parentesco entre el alemán y el idish). ¿Acaso Raymond Williams no sugirió en 1981 que "lo que ahora se llama "estudios culturales" [se comprende mejor] como una particular forma de entrada a las cuestiones sociológicas generales, que [...] como un área especializada o reservada"? (citado en la pág. 223) Pero este cruce disciplinario parece similar al que se producía con la historia: por un lado, un trabajo "basado en el texto"; por el otro, una "investigación" profesional o profesionalizada. La protesta de Simon Frith es suficientemente emblemática como para citarla en forma completa:

> De lo que he estado hablando hasta ahora es de un abordaje a la música popular que, en términos británicos, no proviene de los estudios culturales sino de la antropología social y la sociología (y podría citar otros ejemplos, como el trabajo de Mavis Bayton [1990] sobre la forma en que las mujeres se hicieron músicas de rock). Una razón por la que considero que este trabajo es importante es porque se centra en forma sistemática en una área y un tema que ha sido (sorprendentemente) olvidado por los estudios culturales: la lógica de la producción cultural en sí misma, el lugar y el pensamiento de los productores culturales. Pero lo que me interesa aquí (que es lo que hace que este trabajo sea un relato totalmente diferente) es otra cosa: comparada con la escritura imaginativa, impresionista, sugestiva, insólitamente pop de un académico de los Estudios Culturales, como por ejemplo lain Chambers, el cuidado etnográfico por la exactitud y el detalle resulta deslucido, como alguna vez señaló Dick Hebdige respecto de mi abordaje sociológico, en oposición al de Chambers. (178)

Janet Wolff sugiere razones más importantes para esta tensión: “El problema es que la sociología predominante, tan segura de sí, es indiferente –si no hostil- a los desarrollos de la teoría, es incapaz de reconocer el rol constitutivo de la cultura y la representación en las relaciones sociales” (710). Pero resulta que el sentimiento es mutuo: “La teoría y el discurso postestructuralistas, al demostrar la naturaleza discursiva de lo social, actúan como un permiso para negar lo social” (711). Con bastante tino, Wolff recomienda una coordinación de ambos puntos de vista (“una aproximación que integre el análisis textual con la investigación sociológica tanto de las instituciones que tienen una producción cultural como de los procesos sociales y políticos en los cuales tiene lugar dicha producción” [713]); pero esto no elimina la incomodidad frente al asunto, ni tampoco la idea de Cornel West de que la ventaja principal que ofrecen los Estudios Culturales es esa antigua cosa conocida llamada “interdisciplina” (“Estudios Culturales es uno de los nombres que se usa para justificar lo que considero que es un desarrollo altamente saludable, a saber, los estudios interdisciplinarios en institutos e universidades” [698]). El término “interdisciplina” recorre varias generaciones de programas de reforma académica, cuya historia debe ser escrita y luego reinscripta con cautela (por definición, siempre resulta virtualmente un fracaso: la impresión es que el esfuerzo “interdisciplinario' sigue existiendo porque todas las disciplinas específicas reprimen rasgos fundamentales -aunque en cada caso diferentes- del objeto de estudio que deberían compartir. Se suponía que los Estudios Culturales –más que la mayoría de esos programas de reforma- darían nombre al objeto ausente, y no parece correcto conformarse con la vaguedad táctica de la antigua fórmula.

Quizás, en realidad, el nombre que se necesita sea *comunicación:* sólo los programas de Comunicación son tan recientes como para atreverse a reunir en esta nueva empresa a distintas disciplinas (incluso los recursos humanos), dejando sólo la tecnología comunicacional como el rasgo o la marca distintiva de la separación interdisciplinaria (de alguna manera como el cuerpo y el alma, la letra y el espíritu, la máquina y el espíritu). Sólo cuando se unifican los distintos focos de estudio de la comunicación desde una perspectiva específica comienza a surgir una luz sobre los Estudios Culturales y sobre sus relaciones con los programas de Comunicación. Éste es el caso, por ejemplo, en que Jody Berland nos recuerda la especificidad de la teoría canadiense de la comunicación, la cual no implica solamente cierto homenaje a McLuhan, a su tradición y sus precursores, sino que en su trabajo aparece en una forma más actual como una nueva teoría de la ideología del "entretenimiento". Pero la autora también deja claro por qué la teoría canadiense es necesariamente distinta de lo que eufemísticamente llama "la investigación dominante en comunicación" (43), una forma de referirse a la teoría norteamericana de las comunicaciones. Claramente es la situación de Canadá, a la sombra del imperio mediático de los Estados Unidos, lo que otorga a nuestros vecinos su privilegio epistemológico, y en particular esa posibilidad única de combinar el análisis espacial con la atención más tradicional hacia los medios:

> El concepto de "tecnología cultural" nos permite entender este proceso. Como parte de una producción espacial que es a un tiempo determinante y problemática, configurada tanto por prácticas disciplinarias como antidisciplinarias, las tecnologías culturales abarcan simultáneamente los discursos de profesionalización, territorialidad y diversión. Éstas son las facetas tridimensionales necesarias para el análisis de una cultura popular producida a la sombra del imperialismo. Al ubicar sus "audiencias" en un rango cada vez más amplio y diverso de locaciones, ubicaciones y contextos, las tecnologías culturales contemporáneas procuran y contribuyen a legitimar su propia expansión espacial y discursiva. Esta es otra forma de decir que la producción de textos no puede ser concebida fuera de la producción de los espacios. Todavía está por verse si se concibe la expansión de dichos espacios como una forma de colonialismo. La cuestión es central, no obstante, para llegar a una comprensión del entretenimiento, que localiza sus prácticas en términos espaciales. (42)

Lo que Berland establece con claridad es que reflexionar hoy sobre la situación de la teoría (o del teórico o de la disciplina) necesariamente implica una dialéctica: "Como la producción de sentido es localizada [por la teoría angloamericana de los medios] en las actividades y las agencias de audiencias, el mapa de lo social

está cada vez más identificado con (y expandido hasta ser sustituido por) la topografía del consumo. Esto reproduce en la teoría lo que está ocurriendo en la práctica (42). La sorprendente introducción de una dimensión geopolítica, la identificación de una determinada teoría comunicacional y cultural como canadiense, en fuerte oposición a la perspectiva angloamericana hegemónica (que asume su propia universalidad porque se origina en el centro y no necesita tener una impronta nacional), desplaza totalmente los temas de esta conferencia y sus consecuencias, como ya veremos luego más extensamente.

Por otra parte, no está claro qué clase de conexión con los incipientes Estudios Culturales se propone aquí. La lógica de la fantasía colectiva o grupal es siempre alegórica[2]. Ésta puede implicar una suerte de alianza, como ocurre con los sindicatos cuando se proponen trabajar junto **a** tal o cual movimiento negro; o puede estar más cerca de un tratado internacional de algún tipo, como el de la OTAN o el de la nueva zona de libre comercio. Pero seguramente la "teoría canadiense de la comunicación" no está dispuesta a sumergir totalmente su identidad en el amplio movimiento angloamericano; también es claro que no puede universalizar totalmente su propio programa ni pedir al "centro" una aprobación global de lo que es una perspectiva que está necesariamente situada, que es "dependiente" y "semiperiférica". Creo que lo que surge aquí es la percepción de que el análisis en cuestión puede, en un momento determinado, ser transcodificado o incluso traducido: que en ciertas coyunturas estratégicas, un análisis determinado puede ser leído como un ejemplo dé la perspectiva de los Estudios Culturales o como una ejemplificación de todo lo que es distintivo de la teoría canadiense de la comunicación. Cada perspectiva comparte, por lo tanto, un objeto común (en una coyuntura específica) sin perder su propia diferencia específica u originalidad (la cuestión de cómo nombrar o describir mejor esta super-posición sería entonces un nuevo tipo de problema específicamente producido por la "teoría de los Estudios Culturales").

Nada revela mejor esta superposición de perspectivas disciplinarias que los diversos iconos que se han agitado a la largo de estas páginas: el nombre del último Raymond Williams, por ejemplo, es usado en vano prácticamente por todos, y se apela a él como sostén moral de un buen número de pecados (o virtudes).[3] Pero el texto que

[2] Como en "el *matrimonio* desafortunado de marxismo *y* feminismo": para una investigación más elaborada de los modelos alegóricos por medio de los cuales el feminismo emergente ha procurado contarse la historia de dicho surgimiento, véase Jane Gallop: *Aroundc 1981: Academic Feminist Literary Theoty,* Nueva York, Routledge, 1992.

[3] También debe mencionarse *Subculture,* de Dick Hebdige, el cual, mucho más que cualquier otro trabajo

resurge una y otra vez como un fetiche es un libro cuyo múltiples marcos genéricos ilustran el problema que hemos estado discutiendo aquí. Me refiero al estudio de la cultura juvenil inglesa de Paul Willis (casualmente, no está presente en esta conferencia) llamado *Learning to Labor (1977).* Este libro puede considerarse como un trabajo clásico en el marco de una nueva sociología de la cultura, como un texto precursor de la escuela "original" de Birmingham o incluso como una suerte de etnología, un eje que cruza el tradicional terreno de la antropología y el nuevo espacio que hoy reclaman los Estudios Culturales.

Sin embargo, lo que aquí enriquece la "problemática" interdisciplinaria es la inevitable impresión (que puede ocurrir con las otras disciplinas pero también se puede pasar por alto) de que si los Estudios Culturales constituyen un incipiente paradigma, la antropología misma, lejos de ser una disciplina comparativamente "tradicional", está también en una total metamorfosis y en una convulsiva transformación textual y metodológica (como lo sugiere aquí la presencia del nombre de James Clifford en la lista de quienes producen Estudios Culturales). Actualmente la "antropología" significa una nueva clase de etnología, una nueva antropología inter-pretativa o textual que –manteniendo un lejano aire de familia con el Nuevo Historicismo- aparece completamente madura en los trabajos de Clifford, George Marcus y Michael Fischer (teniendo en cuenta los ejemplos precursores de Geertz, Turner *et al.).* Andrew Ross ha evocado "una descripción densa" en su trabajo pionero sobre la cultura New Age, "el estudio etnográfico más exhaustivo y profundo sobre las comunidades culturales, el cual ha generado uno de los desarrollos más interesantes de los Estudios Culturales recientes" (537). En tanto, la retórica de la densidad, la textura y la inmanencia es justificada en un pasaje memorable de John Fiske, que tiene el mérito adicional de sacar a la luz algunas de las cuestiones prácticas que se ponen en juego en el debate (las cuales están lejos de reducirse a una mera batalla de demandas y contrademandas disciplinarias):

> Me gustaría empezar por el concepto de "distancia" en la teoría cultural. En otra parte he sostenido que la "distancia" es una marca clave de la diferencia entre la cultura alta *y* la baja, entre los sentidos, las prácticas *y* los placeres característicos de las formaciones sociales que poseen poder o carecen de él. La distancia cultural es un concepto multidimensional. En la cultura de los poderosos y socialmente beneficiados puede asumir la forma de una distancia entre el objeto de arte y el lector/espectador: esta distancia devalúa social e históricamente las prácticas de lectura específicas,

aislado, inventó el estilo *y* la postura adoptados una *y* otra vez en esta conferencia.

> favoreciendo en cambio una apreciación trascendente o una sensibilidad estética que reivindica la universalidad. Fomenta la reverencia o el respeto hacia el texto como un objeto de arte dotado de autenticidad, que requiere preservación. La "distancia" también puede funcionar en el sentido de crear una diferencia entre la experiencia del trabajo artístico y la vida cotidiana. Dicha "distancia" produce significados ahistóricos en las obras de arte y permite experimentar, a quienes pertenecen a esa formación social, los placeres de sentirse ligados a un conjunto de valores humanos que, en las versiones extremas de la teoría estética, son considerados valores que trascienden sus condiciones históricas. Esta distancia respecto de lo histórico es también una distancia respecto de las sensaciones corporales, ya que es finalmente nuestro cuerpo lo que nos liga a nuestra especificidad histórica y social. Como la mundanidad de nuestras condiciones sociales es apartada o dejada de lado por esta visión del arte, los llamados placeres del cuerpo, sensuales, baratos y fáciles, también se distancian de los placeres más contemplativos, estéticos, de la mente. Y finalmente esta distancia asume la forma de una distancia respecto de la necesidad económica; separar lo estético de lo social es una práctica de la elite que puede ignorar las restricciones que impone la necesidad material, y que por lo tanto construye una estética que no sólo se niega a asignarles un valor a las condiciones materiales, sino que únicamente valida aquellas formas de arte que las trascienden. Esta distancia crítica y estética es, finalmente, la marca distintiva entre los que pueden separar su cultura de las condiciones económicas y sociales de la vida cotidiana, y los que no pueden hacerlo. (154)

Pero los contenidos del presente volumen no confirman particularmente la idea de Ross, excepto en lo que concierne a su lúcido estudio sobre esa "comunidad interpretativa" increíblemente ambigua que es la nueva cultura *yuppie* de la gente New Age; en tanto la señal de alarma de Fiske no nos conduce tanto por el camino de la antropología como disciplina experimental (y su forma de escritura), como por el de una nueva política de los intelectuales.

En verdad, el propio trabajo de Clifford –una descripción de un nuevo estudio sumamente interesante sobre la etnología del viaje y el turismo- ya redefine implícitamente el contexto polémico cuando propone un desplazamiento de la tradicional concepción etnográfica de "trabajo de campo". "La etnografía (en las prácticas normativas de la antropología del siglo XX) ha privilegiado las relaciones de asentamiento por sobre las de viaje" (99): ello redefine completamente al intelectual y al observador etnógrafo-antropólogo, considerándolo una especie de viajero y de turista. También replantea los términos de esta conferencia, cuyo intento de definir eso que se llama "Estudios Culturales", lejos de ser una cuestión académica y disciplinaria,

gira de hecho en torno del *status* del intelectual como tal en relación con la política de los llamados “nuevos movimientos sociales” o microgrupos.

Plantearlo en estos términos explica el malestar que forzosamente despertó la “modesta propuesta” de Clifford en otros participantes: más que ser meros turistas o incluso viajeros, la mayoría de ellos querían ser, como mínimo, verdaderos “intelectuales orgánicos”, si no algo más (¿pero qué significará exactamente ese “algo más”?). Incluso la noción afín de exilio o neoexilio –el intelectual diaspórico invocado por Homi Bhabha (entre cuyos comentarios sobre el caso Rushdie, se cuenta “La blasfemia es la vergüenza del emigrante de volver a casa” [62], lo que siempre me pareció extraordinariamente pertinente y provocativo)- propone una intermitencia o alteración del sujeto y el objeto, de la voz y la sustancia, del téorico y el “nativo”, lo cual le asegura al intelectual una marca también intermitente de pertenencia al grupo, que no está disponible para el hombre blanco que es Clifford (ni tampoco para el crítico aquí presente).

Grupos sociales. ¿Frente popular o Naciones Unidas?

Pero esa aspiración que se denomina “intelectual orgánico” aquí es omnipresente, aunque no se expresa a menudo tan abiertamente como lo hace Stuart Hall cuando, en uno de los momentos más utópicos de la conferencia, propuso el ideal de “vivir, teniendo en cuenta la posibilidad de que alguna vez pueda existir un movimiento más grande que el de los intelectuales pequeño-burgueses” (288). Esto es lo que dijo Hall al respecto, a propósito de Gramsci:

Debo confesar que, aunque leí muchas explicaciones, incluso más elaboradas y sofisticadas, me parece que las explicación de Gramsci sigue siendo la que más se aproxima a describir lo que creo que estábamos intentando hacer. Admitamos que hay un problema en la frase “la producción de intelectuales orgánicos”. Pero no tengo ninguna duda de que estábamos tratando de encontrar una práctica institucional dentro de los estudios culturales que pudiera producir un intelectual orgánico. No sabíamos previamente qué significaba esto, en el contexto de Inglaterra en los años ’70, y no estábamos seguros de que reconoceríamos al intelectual orgánico si es que nos las ingeniábamos para producirlo/a. El problema del concepto de intelectual orgánico es que parece alinear a los intelectuales con un movimiento histórico incipiente y no podíamos decir entonces, y muy difícilmente podamos hacerlo ahora, dónde se podía encontrar ese movimiento histórico incipiente. Éramos intelectuales

orgánicos sin ningún punto de referencia, intelectuales orgánicos con la nostalgia, la voluntad o la esperanza (para usar una frase de Gramsci de otro contexto) de que, en algún punto, desde el trabajo intelectual estaríamos preparados para una relación de ese tipo, si es que alguna vez aparecía dicha coyuntura. En realidad, estábamos más bien preparados para imaginar o modelar o estimular esa relación en su ausencia: "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad" (281).

Sin embargo, en el contexto actual y en la mayoría de los casos de esta colección, no se interpreta la noción gramsciana (que estructuralmente se centra en los intelectuales, por un lado, y en los estratos sociales, por el otro) como una referencia a la política de alianzas, a un bloque histórico o a la formación de un conjunto heterogéneo de "grupos de intereses" dentro de un movimiento social y político más abarcador, como sí ocurría en Gramsci y, aún hoy, en la formulación de Stuart Hall.

Aquí, en cambio, su referencia parece ser en la mayoría de los casos la "política de identidad" de los nuevos grupos sociales, o sea, lo que Deleuze denomina "microgrupos". Efectivamente, los Estudios Culturales fueron percibidos como un espacio de alianzas de este tipo (si no exactamente un movimiento en el sentido gramsciano; a menos que se entiendan sus ambiciones académicas –alcanzar el reconocimiento y la aprobación institucionales, la efectividad en los cargos, la protección de los departamentos tradicionales y de la Nueva Derecha- como una política, en realidad la única política específica de los Estudios Culturales). [4]Por eso se da la bienvenida tanto al feminismo como a la política de los negros, al movimiento gay, a los estudios chicanos, a los grupos de estudio "poscoloniales" cada vez más frecuentes, a aficionados más tradicionales –como los de las diversas culturas populares y de masas (que pueden ser considerados, en la academia tradicional, como una minoría estigmatizada y perseguida)-, y a los distintos séquitos marxistas (en su mayoría, extranjeros). De los 41 participantes (editados), hay también una distribución de géneros relativamente pareja (24 mujeres, 21 hombres); hay 25 americanos, 11 británicos, 4 australianos, 2 canadienses, un húngaro y un italiano: hay 31 personas de raza blanca, 6 de raza negra, 2 chicanos y 2 indios (del subcontinente); y entre los cuarenta y tantos parece haber por lo menos 5 personas gay. En cuanto a las disciplinas o departamentos, se distribuyen de la siguiente

[4] Véase en particular el artículo del programa algo triunfalista de uno de los organizadores de la presente conferencia: Cary Nelson, "Always Already Cultural Studies", *Journal of the Midwest Modern Language Association 24,* n° 1 (1991), 24-38.

manera: el Departamento de Inglés encabeza la mayor parte con 11, como era previsible; Comunicación, Sociología e Historia del Arte están atrás, bien lejos, con 4 cada uno; hay 3 representantes de los programas de Humanidades; por los Estudios de la Mujer, los Estudios Culturales propiamente dichos, la Historia de la Conciencia, y Radio, Televisión y Film hay 2 por cada uno; mientras que Religión y Antropología tienen un representante respectivamente.

Pero este detallado desglose (admitamos que impresiona) no refleja cabalmente los grupos, los subgrupos o las posiciones ideológicas subculturales. En contraposición a sólo cuatro trabajos feministas "tradicionales", por ejemplo, hay por lo menos dos informes gay. De los cinco trabajos escritos por personas de raza negra, sólo uno trata cuestiones feministas (o sería más adecuado decir que el artículo de Michele Wallace es un informe desde una visión feminista negra), mientras que otros dos tratan temas nacionales. Uno de los dos artículos chicanos es también una declaración feminista. Hay diez tópicos propios de la cultura popular o mediática, que tienden a trasladar el énfasis puesto en la cuestiones de "identidad" a los asuntos mediáticas.

Me permito todo este ejercicio para mostrar tanto lo que parece haberse omitido de la problemática de los Estudios Culturales como lo que se incluye en ellos. Sólo tres artículos, en mi opinión, tratan el tema de la identidad grupal en forma central (en tanto el ataque de Paul Gilroy al eslogan que traduce como "absolutismo étnico" es examinado mejor en otro contexto, más adelante); y, entre ellos, sólo el ensayo de Elspeth Probyn, con sus intrincadas alusiones, intenta una teoría de la identidad colectiva o, por lo menos, de la enunciación colectiva, en el cual nos pide "ir más allá de posiciones discretas sobre la diferencia, rechazar el modo de representación en crisis [...] a fin de que el sonido de nuestras identidades sea tenido en cuenta mientras trabajamos para construir comunidades humanitarias" (511). Sin embargo, estos sonidos parecen ser un tanto salvajes, como cuando se establece "cómo las imágenes del sí mismo pueden funcionar exitosamente para sacudir e irritar las fijaciones del discurso y las expectativas extradiscursivas" (506).

Pero los artículos de Kobena Mercer, Marcos Sánchez-Tranquilino y John Tagg se hallan encaminados hacia algo un tanto diferente de la teoría clásica de la identidad. Mercer, por su parte, abre paso explorando la forma en que la imagen de la militancia negra de los anos '60 pudo servir como un modelo estimulante y liberador para la política de otros grupos, mientras que Sánchez-Tranquilino desplaza la

problemática filosófica y psicológica de la “identidad” hacia la cuestión social del nacionalismo: “Lo que se pone en juego en la resurrección del *pachuco* en los últimos años de la década del '70 [...] es la representación de la militancia mediante la articulación del *pachuco* en la política de identidad de un movimiento nacionalista. El problema aquí es el de todos los nacionalismos [...]” (562).

Tal vez sea así, pero los nacionalismos -mejor dicho, separatismos no se hallan aquí presentes: los separatismos feminista, gay y lésbico no están representados como tales, y si aún queda algún separatismo negro tampoco se halla representado; de los otros grupos étnicos, sólo los chicanos están aquí para representarse a sí mismos y tal vez para sustituir a alguno de los otros movimientos (pero no por las cuestiones étnicas nacionales más tradicionales, cuyos problemas son curiosamente diferentes de los que aquí se exponen, como lo prueban los debates acerca de Grecia como cultura menor);[5] los “poscoloniales”, por su parte, señalan incansablemente (como en el ensayo de Homi Bhabha al que ya me he referido) que el hecho y la experiencia de la diáspora son completamente opuestos a los del separatismo étnico.

Es decir que este espacio particular denominado “Estudios Culturales” no es demasiado receptivo a las identidades puras sino que, por el contrario, da la bienvenida a la celebración (pero también al análisis) de nuevos tipos de complejidades estructurales y de la mezcla *per se.* Para disipar lo monológico, ya se han invocado los tonos bajtinianos (¿acaso el separatismo cultural no es un nostalgia de cierto discurso monológico?): lo que Clifford desea “no es afirmar una democracia *naif* de autoría plural, sino aflojar, por lo menos un poco, el control monológico del escritor/antropólogo ejecutivo” ,(100). En tanto, en la notable obra de Stalleybrass sobre la invención de “Shakespeare”, el concepto de “autor único” moderno es reemplazado por el de una “red de relaciones de colaboración” generalmente entre dos o más escritores, entre escritores y compañías de actuación, entre compañías de actuación e imprenteros, entre compositores y lectores de pruebas, entre imprenteros y censores, de manera tal que no existe un solo momento de “texto individual” (601). La problemática del *auteur* nos recuerda entonces hasta qué punto aún está vigente el concepto narrativo de una agencia única –aunque colectiva- en ciertas ideas corrientes sobre la “identidad” (y de hecho aparece en la última página de esta antología, en la conmovedora apelación de Angela McRobbie –a propósito de la misión de los Estudios

[5] Fredric Jameson, “Commentary”, *Jorírnal of Modern Greek* Studies 8 (1990), 135-39.

Culturales en los '90- a que éstos actúen como "una suerte de guía de cómo la gente se ve a sí misma [...] como agentes activos cuyo sentido de sí mismos se proyecta y se expresa en una gama amplia de prácticas culturales" (730). Pero esa concepción aislacionista de la identidad grupal a lo sumo abriría un espacio para los Estudios Culturales en el que cada uno de los grupos diría lo suyo –en una especie de sesión plenaria de las Naciones Unidas- y encontraría en los otros una escucha respetuosa (y políticamente correcta): un ejercicio ni muy estimulante ni muy productivo, se podría pensar.

Sin embargo, las "identidades" presentes en este volumen son básicamente duales: para ellas, el paradigma es el feminismo negro (pero también el feminismo chicano, como es el caso del vigoroso ensayo de Angie Chabrarn-Dernersesian). En verdad, me atrevería a sugerir que hoy los Estudios Culturales (o, por lo menos, los que se proponen en esta colección y en esta conferencia en particular) son en gran parte una cuestión de doble ciudadanía; tienen por lo menos dos pasaportes, si no más. Pareciera que el trabajo y el pensamiento verdaderamente interesantes y productivos no tienen lugar sin la tensión productiva de intentar combinar, navegar, coordinar diversas "identidades" al mismo tiempo, diversos compromisos y posiciones. Es como una reiteración de la antigua idea sartreana de que es mejor para el escritor dirigirse al mismo tiempo a por lo menos dos públicos distintos y no relacionados entre sí. Una vez más, es entre las variadas reflexiones de Stuart Hall (uno de los precursores o fundadores de los antiguos "Estudios Culturales" de Birmingham) donde se afirma la necesidad de vivir con estas tensiones (284). Sin duda, en este pasaje en particular, Hall se refiere a la tensión entre texto y sociedad, entre superestructura y base, lo que él denomina el "desplazamiento" necesario de la cultura desde lo real social hasta lo imaginario. Pero antes nos recuerda las tensiones que implica la existencia de múltiples influencias ideológicas y de deudas al marxismo, aunque también al feminismo, al estructuralismo, al "giro linguístico" y a tantas otras fuerzas gravitatorias, las cuales constituyeron la riqueza de esta escuela para –en vez de intentar alcanzar la síntesis final, la eliminación de las contradicciones y el aplastamiento de múltiples operaciones en un programa único o una fórmula- reaccionar contra estas posibilidades. Las tensiones entre las identidades de grupo –podríamos pensar ofrecen un campo de fuerzas mucho más productivo que las ambivalencias interdisciplinarias de las que ya hemos hablado. Pero todo esto puede diluirse o aplanarse por otra causa: por la excluyente fórmula disciplinaria del posmodernismo y su versión del pluralismo, un tópico que aquí se elude sistemáticamente por una razón que ahora resulta obvia.

Los Estudios Culturales como un sustituto del marxismo

En realidad, si quisiéramos hacer un asalto frontal al posmodernismo y debatir sobre la necesidad filosófica de Estudios Culturales que no sean una celebración posmoderna del desdibujamiento de las fronteras entre lo alto y lo bajo, del pluralismo de los microgrupos y del reemplazo de la política ideológica por la imagen y la cultura mediáticas, sería necesario volver a evaluar la relación tradicional que el movimiento de los Estudios Culturales estableció con el marxismo, lo cual excede obviamente las ambiciones de esta conferencia. Evidentemente la mayoría entiende al marxismo como otra clase de identidad grupal (pero de un grupo muy reducido, por lo menos en los Estados Unidos) más que como el tipo de problemática (¡y problema!) que plantea Stuart Hall ("el marxismo en tanto proyecto teórico instaló ciertas preguntas en la agenda [...] preguntas sobre qué significaba trabajar cerca del marxismo, trabajar sobre el marxismo, trabajar contra el marxismo, trabajar con él, trabajar para tratar de desarrollar el marxismo" (279). Sería muy importante comprender verdaderamente estas cuestiones, en la medida en que, en los Estados Unidos, los Estudios Culturales pueden ser entendidos como un "sustituto" del marxismo, o como un desarrollo de éste (como ha sostenido Michael Denning a propósito de los "Estudios Americanos", movimiento precursor y rival).[6]

Pero ni siquiera se presta atención aquí a la estratégica reformulación inglesa del marxismo, hecha por Raymond Williams, como "materialismo cultural" (ni han demostrado en general los americanos demasiada preocupación por evitar el "idealismo"); tampoco la voluntad política implícita en el grupo de Birmingham es tanta como en el caso de Williams, según se desprende de estas páginas. Es necesario insistir una y otra vez (para ambos), que los Estudios Culturales o "el materialismo cultural" han sido esencialmente un proyecto político y, en realidad, un proyecto marxista. Siempre que la teoría extranjera cruza el Atlántico, tiende a perder muchos de los matices políticos o de clase relacionados con su contexto (como lo demuestra la evaporación de gran parte de los matices propios de la teoría francesa). Pero no hay caso más notable de este proceso que lo que ocurre con la actual reinvención americana de lo que fue en Inglaterra una cuestión de militancia y un compromiso con el cambio social radical.

[6] Michael Denning, "The Special American Conditions": Marxism and Amerícan Studies", *American Quarterty* 38, n° 3 (1986), 356-80.

No obstante, en este volumen, las habituales letanías antimarxistas americanas sólo aparecen ocasional e incidentalmente. Sánchez-Tranquilino y Tagg evocan con entusiasmo una transformación sistémica (a la que no quieren por alguna razón denominar “posmoderna”): “Mientras el Museo podía concebirse como un Aparato Ideológico del Estado [...] era posible imaginar otro lugar, otra conciencia [...] Ahora, con el socavamiento de estas categorías y sus lógicas, ambas caras parecen haber sido absorbidas o haber desaparecido en un espacio sin gravedad. [...] Esas formas de explicación sociológica han quedado atrapadas en el colapso interno de la disciplina a la que decían criticar” (556-7).

Por fortuna, prácticamente no aparece aquí una de las afirmaciones habituales más torpes: que el marxismo es antifeminista o excluye a las mujeres. Pero el “alto feminismo” parece involucrarse en otro reproche conocido: los Estudios Culturales ya no hacen Gran Teoría (líen la cual los problemas históricos mundiales, masivos, se debaten en un nivel de generalidad tal que no pueden ser solucionado? [Morris, 466]). Se trata de un reproche dirigido específicamente contra el marxismo, pero también parece descartar otros grandes nombres y otras grandes teorías además del feminismo, el psicoanálisis, el lacanismo, la desconstrucción, Baudrillard, Lyotard, Derrida, Virilio, Deleuze, Greimas, etc. (con la excepción de Raymond Williams, uno de los ¡conos del nuevo movimiento que mínimamente funciona todavía, aunque no es el caso de Gramsci, Brecht o Benjamin).

Pero los detractores más bulliciosos de la “gran teoría” son los australianos, y tal vez este hecho se deba en parte a las raíces anarquistas e idiosincrásicas de su radicalismo. En verdad desde Australia llega otra variante aun más siniestra de este intelectualismo, por lo demás, inofensivo: la crítica “activista” y específicamente política del marxismo que realiza Tony Bennett. Luego de apresurarse a exceptuar a los “nuevos movimientos sociales” de sus propias posiciones reformistas concernientes a la actividad política, Bennett describe su posición de la siguiente manera:

> Lo que se debe discutir es cómo conducir estos dos aspectos de los procesos políticos [la política de alianzas y de tema único] y cómo conectarlos entre sí de forma que anticipen (y se espera que allanen el camino para) una clase, un género, un pueblo o una raza unificados, en tanto agente social que pueda iniciar acciones decisivas cuando concluya políticamente un proceso que tiene asignada la tarea de dar a luz dicho agente. Y hay que hacerlo porque esos proyectos políticos y las construcciones que los abastecen llegan a obstaculizar el desarrollo de formas más inmediatas y

específicas de cálculo político y de acción, que puedan mejorar las circunstancias sociales y las posibilidades de los electores. (32)

¿Laclau/Mouffe *versus* Gramsci? ¿*versus* Lenin? ¿Bennett *versus* Laclau/Mouffe? Es imposible determinar el marco de referencia, en primer lugar porque nadie (de la izquierda) ha creído alguna vez en una clase, género, pueblo o raza unificados (y desde luego, tampoco Gramsci, al que en las páginas precedentes se lo ha descartado sin más, considerándolo "no muy útil políticamente" [29]). Bennett representa un verdadero "pensamiento del otro" ocupado en localizar y denunciar los errores ideológicos de todos estos enemigos de la Izquierda en la tradición más notoria del autoritarismo althusseriano. Tampoco parece advertir cuán obsceno puede resultar, para los lectores de izquierda americanos, sus propuestas de "hablar y trabajar con lo que se ha llamado los AIE (Aparatos Ideológicos del Estado) en vez de descalificarlos de entrada, para luego, en una profecía autocumplida, criticarlos nuevamente cuando ellos parecen afirmar las predicciones funcionalistas más calamitosas" (32). La invitación a no decir más eslóganes marxistas (gran teoría) y a entrar en el gobierno (presumiblemente de tinte socialdemócrata) puede tener cierta relevancia en un país pequeño con tradiciones socialistas, pero sin duda aquí es un consejo fuera de lugar (y, en cualquier caso, bastante imposible de cumplir). El tono de este ensayo -orgullosamente ubicado al comienzo de este volumen por razones alfabéticas- resulta sumamente equívoco respecto del espíritu de la totalidad de la colección. Lo que resulta más penoso es la ignorancia que demuestra respecto de las diferencias estructurales que hoy existen entre las distintas situaciones nacionales, uno de los temas fuertes del presente volumen y, paradójicamente, un tema en el cual los colaboradores australianos desempeñan un papel central, como veremos en breve.

Pero esta formulación particular de Bennett lleva al estereotipo antimarxista fundamental, en la medida en que el párrafo citado puede ser traducido como una de las expresiones negativas más antediluvianas: "la totalización ", es decir, un tipo de homogeneización orgánica y totalitaria bajo la cual los "marxistas" se supone que dominan todas las formas de la diferencia. En Sartre, sin embargo, este término originariamente filosófico simplemente significaba la forma en que se ligaban y se ponían en relación las percepciones, los instrumentos y las materias primas bajo la perspectiva unificadora de un proyecto (si no se tiene un proyecto o no se quiere tenerlo, desde luego este término ya no se aplica). No estoy seguro de si este concepto proyecta exactamente un modelo (o si éste se construye de acuerdo con la imagen de uno), pero sospecho que no importa demasiado, dado que las

concepciones relacionales –aunque intenten mantener distinguidos y separados los términos- tienden a deslizarse hacia imágenes de una masa indiferenciada. Véase la suerte que corrió el concepto, por lo menos pop-filosófico, de lo “orgánico”: alguna vez designó la diferencia radical de funcionamiento entre los diversos órganos (una de las imágenes fundamentales de Marx en los *Grundrisse* fue la de “metabolismo”), pero ahora parece que este término significa convertir todo en la misma cosa. Lo “orgánico”, junto con el concepto de “historia lineal” (una construcción que, creo, debemos a McLuhan), se ha transformado en uno de los errores fundamentales del postestructuralismo (por lo menos hasta que apareció el de “totalización”). Desde luego, uno puede dejar de usar estas palabras por razones tácticas (y para abreviar explicaciones lexicales y filológicas como ésta). Seguramente desde una perspectiva desapasionada, esta colección está atiborrada de actos de totalización, que no tendría ningún sentido localizar y eliminar, a menos que se quiera retornar a ese tipo de teorización de tonos puros y sólidos, la cual, junto con la política de una identidad sin mezcla, resultan incompatibles –como ya se ha sostenido- con la naturaleza esencialmente de mezcla de los Estudios Culturales.

Articulación: el manual del conductor de camiones

Estos actos de totalización están, no obstante, camuflados bajo una nueva figura, la cual –a diferencia de la acusación sartreana de la totalización- tiene una respetable corrección teórica postestructural (y, como todas las figuras, ésta desplaza ligeramente los términos de la anterior). Se trata del concepto omnipresente de articulación, para el cual necesitamos urgentemente una entrada léxica en un gran diccionario ideológico a propósito del espíritu objetivo del período. Derivado del cuerpo como referencia (al igual que lo “orgánico” la “ articulación” designa las partes óseas y las conexiones del esqueleto, más que los órganos delicados (tal vez, el rigor y la cualidad mecánica jueguen a su favor en la actualidad); pero luego el término se traslada rápidamente al discurso, como en una alegoría del “giro lingüístico”. Creo que debemos su uso compulsivo a Althusser (cuya influencia puede haber tenido algún efecto en las figuras aún más compulsivas de Foucault, las figuras de segmentación y divisibilidad espacial), y que posee una generalización que llega a través de la reinvención elegante en idioma inglés de Ben Brewster, las extensiones políticas de Poulantzas, junto a la antropología de Pierre-Philippe Rey, pasando por Hindess y Hirst y por una *lingua franca* teórica generalizada, hasta llegar a expresiones actuales favoritas tales como “borrar”, “circulación” “construido”, y otras por el estilo. Lo que se recuerda menos es que Althusser en realidad encontró este eco estructuralista y de

apariencia althusseriana en Marx mismo, y específicamente en el gran ensayo del programa inconcluso de Agosto de 1857, que sirvió como introducción al *Grundrisse*[7].

Gliederung designa aquí la articulación entre sí de categorías (y realidades) de producción, distribución y consumo (bajo esta forma, se trata de un modelo interesante cuya aplicación todavía queda por explorarse). Es importante señalar el desarrollo extraordinariamente rico y prácticamente independiente del concepto de articulación que hizo la Escuela de Birmingham en un momento crucial de su historia, cuando las intersecciones de raza, género y clase se tornaron un problema teórico urgente. La formulación de Catherine Hall resulta canónica:

> No creo que tengamos, hasta ahora, una teoría sobre la articulación de la raza, la clase y el género ni sobre las formas en que estas articulaciones pueden funcionar. A menudo los términos se generan como una letanía, para probar su corrección política, pero ello no necesariamente significa que los modos de análisis que siguen verdaderamente impliquen una comprensión del funcionamiento de cada eje de poder en relación con los otros. En verdad, es extremadamente difícil realizar ese trabajo porque el nivel de análisis es necesariamente muy complejo, con diversas variables en juego al mismo tiempo. Por lo tanto, resultan, en mi opinión, muy importantes los estudios de casos tanto históricos como contemporáneos, que muestren detalladamente las formas contradictorias que asumen estas articulaciones en momentos históricos específicos y a lo largo del tiempo. (270-271)

Tal vez la idea de lo que la teoría debería ser ("no tenemos todavía una teoría") da demasiada ayuda y tranquilidad a quienes son alérgicos a "la gran teorización" ya que se podría pensar que el concepto de articulación que se ha señalado aquí ya es precisamente una teoría en su justo derecho. Implica una especie de estructura giratoria, un intercambio de iones entre entidades diversas, en la que los impulsos ideológicos asociados a algún ion pasan por alto e interfieren en otro, pero sólo provisionalmente, en un "momento específico históricamente" antes de entrar en

---

[7] Véase el Prefacio de 1857 al *Grundrisse y Reading Capital,* de Louis Althusser y Etienne Balibar (Londres, Verso, 1970). Estoy en deuda con Perry Anderson y Ken Surin por su asistencia en esta rápida genealogía: Jose Ripalda Crespo me asegura que la historia del concepto más allá de Marx es banal y se pierde en la noche de la es colástica medieval. En tanto, en el uso último y más conocido (le este término –véase el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre la sorprendente anatomía de la política de alianzas, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres, Verso, 1985)- no se considera el concepto históricamente (aunque no se encuentra en Gramsci). Por último, tanto Michael Denning como Andrew Ross me han dicho que la imagen fundamental que transmite en Birmingham –¡sombras de la locomotora de la historia!- es la imagen de *lo* que se llama en Gran Bretaña el "camión articulado". [La expresión "camión articulado" alude a la existencia de un primer móvil y un *trailer* Dicho primer móvil, aunque menor y liviano, determina el movimiento del *trailer.* Así, la articulación describe no sólo una combinación de fuerzas, sino un relación jerárquica entre ellas. T.]

nuevas combinaciones y convertirse sistemáticamente en otra cosa, cayendo cada tanto en una media vida interminable, o estallando por las convulsiones de una nueva crisis social. La articulación es, por ende, una totalización puntual y a veces incluso efímera, en la que los planos de raza, género, clase, etnia y sexualidad se intersectan para formar una estructura operativa. La siguiente es una declaración más completa de Stuart Hall:

> La unidad formada por esta combinación o articulación es siempre, necesariamente, una "estructura compleja": una estructura en la que las cosas están relacionadas tanto por sus diferencias como por sus similitudes. Ello hace necesario que se exhiban los mecanismos que conectan los rasgos disímiles, ya que no hay una "correspondencia necesaria" ni se puede asumir como dada la homología expresiva. También significa – en la medida en que la combinación es una estructura (una combinación articulada) y no una asociación azarosa- que habrá relaciones estructuradas entre las partes, por ejemplo, relaciones de dominancia y subordinación. (579-580)

En realidad, en esa terminología analítica hay toda una poética implícita, dado que la "representación" misma de dichas complejidades resulta siempre problemática. No sólo la estructura de lo complejo no nos es dada de antemano (por ejemplo, si es la raza o el género lo que aparece primero, cuál de ambas instancias resulta determinante temporariamente para la otra): también debe inventarse el lenguaje con que se describen los "elementos" y sus conexiones. Las descripciones de la articulación son, entonces, necesariamente autorreferenciales en la medida en que deben observar y validar sus propios instrumentos lingüísticos, preservando sólo el vestigio más ligero y tenue del contenido primero de la figura (las uniones o los huesos trabajando juntos, la sensación mecánica de la conexión como tal).

La articulación, entonces, aparece como el nombre del problema teórico o conceptual central de los Estudios Culturales, ejemplificado una y otra vez en el presente volumen precisamente donde esta cuestión no aparece en primer plano. Se lo puede advertir en el trabajo de Constance Penley, en las nociones más bien freudianas (y también marxistas) de falta, contradicción, sustitución y formación compensatoria. En su ensayo sobre el porno de las mujeres, Star Trek [Viaje a las estrellas], la autora destaca

> [...] el hecho de que las *fans* pueden imaginar una relación sexual sólo si implica una pareja sin hijos conformada por dos hombres, que nunca tienen que cocinar o fregar la bañera y que viven trescientos años en el futuro. Diría también que el fanatismo Star

> Trek es, en general, un intento de resolver otra falta, la de la relación social. La cultura fanática de *Trek* está estructurada alrededor del mismo vacío que estructura la cultura americana en general, y también su deseo es que los antagonismos fundamentales, como la clase y la raza, no existan. (495)

Pero aquí la articulación público/privado o social/sexual se considera como una clase de dualismo que lleva la descripción a freudo-marxismos más conocidos, como el de Deleuze y Guattari en su *Anti-Oedipus.* Se podría también representar la articulación en términos de modelos e influencias que invitan a la reflexión, como en el trabajo ya mencionado de Kobena Mercer sobre los años '60, en el que el movimiento negro y la estructura ideológica y libidinal de la militancia negra se articula como una "cadena de significación" que puede ser reproducida en otras áreas. (Una cuestión que él señala enérgicamente es que se trata de un "factor conector reversible" -y que puede retrotraer a nuevas formas originales de racismo-, observación que resulta una oportuna reprimenda a cierto triunfalismo omnipresente en los Estudios Culturales.) Pero la articulación también implica y está en la base de la alegoría como estructura expresiva fundamental: Janice Radway nos recuerda que la cultura popular o de masas ha sido sistemáticamente fantaseada como femenina (513). Las estructuras alegóricas de la fantasía colectiva, que van rotando, son en realidad el texto básico para cualquier aproximación a la articulación como síntoma o como programa político. Pero esta dinámica de la articulación no se va a esclarecer hasta que comprendamos mejor las consecuencias implícitas en el hecho de ver la cultura como la expresión de un grupo individual.

La cultura y la libido grupal

La cultura –la versión más débil y secular de eso llamado religión- no es una sustancia o un fenómeno propiamente dicho; se trata de un espejismo objetivo que surge de una relación entre, por lo menos, dos grupos. Es decir que ningún grupo "tiene" una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto: en este contexto, es de sumo interés observar que uno de los primeros libros sobre la interrelación de los grupos (el rol constitutivo de la frontera, la forma en que cada grupo es definido por los otros y, a su vez, éste los define) se inspira en Estigmas, de Erving Goffman, para describir cómo funcionan para

los otros las marcas definitorias[8]: en este sentido, entonces, una “cultura” es un conjunto de estigmas que tiene un grupo a los ojos de otro (y viceversa). Pero dichas marcas son más a menudo proyectadas en la “mente ajena” bajo la forma de ese pensamiento- del-otro que llamamos creencia y que elaboramos como religión. La creencia en este sentido no es algo que poseemos nosotros, dado que lo que hacemos nos parece natural y no necesita la motivación v la racionalización de esta extraña entidad internalizada. En efecto, el antropólogo Rodney Needham ha señalado que la mayoría de las “culturas” no poseen el equivalente de nuestro concepto o seudoconcepto de “creencia” (revelándose así como algo que los traductores proyectan ilícitamente en lenguas no cosmopolitas, no imperiales).

Pero ocurre que “nosotros” también hablamos a menudo de “nuestra propia” cultura, religión, creencias o lo que fuere, lo cual ahora puede identificarse como la recuperación de la visión del otro sobre nosotros; de ese espejismo objetivo por el cual el Otro se ha formado una imagen de nosotros como “poseedores” de una cultura. Según el poder del Otro, esta imagen alienada exige una respuesta, que puede ser tan inconsecuente como la negación –por medio de la cual los americanos hacen caso omiso de los estereotipos del “americano feo” que encuentran en el extranjero-, o que puede ser tan profunda como los diversos renacimientos étnicos –tal es el caso del nacionalismo hindú-, a través de los cuales un pueblo reconstruye dichos estereotipos y los afirma en una nueva política cultural nacionalista: algo que jamás es el “retorno” a una realidad auténtica previa sino siempre una nueva construcción (que surge de lo que parecen ser materiales más viejos).

La cultura, entonces, debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre los grupos. Si no se está atento y se la desenmascara siempre como una idea del Otro (aun cuando la reasuma para mi), se perpetúan las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta compleja relación histórica (por ende, las objeciones que se han hecho a los seudoconceptos como “sociedad” son aun más válidas en este caso, en el que se puede rastrear su origen en la lucha de grupos). Entretanto, se puede cumplir más satisfactoriamente con los objetivos de un principio sociológico de Heisenberg si se insiste en este programa de “traducción” (el imperativo

[8] Harald Eidheim, “When Ethnic Identity Is a Social Stigma”, en Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston, Little, Brown, 1969), págs. 39-57. Véase también Bernard McGranc, *Beyond Anthropology* (Nueva York, Columbia University Press, 1989), que abre un nuevo campo al analizar las sucesivas figuras del Otro en el Renacimiento (en el que el Otro es un ser infernal, al nivel del oro y de las especias), el Iluminismo (en el que el Otro es un pagano y un “no iluminado” en el sentido específico de ser ignorante de las “causas desconocidas”) y en el siglo XIX (en el que el Otro se posiciona en un punto anterior en el tiempo histórico).

de transformar los conceptos de la cultura en formas de relación entre grupos colectivos), lo cual resulta más efectivo que la recomendación habitual, de tipo individualista, de ubicarse en el lugar del observador. En realidad, el otro-antropólogo, el observador individual representa a un grupo social entero, y es en este sentido que su conocimiento es una forma de poder, entendiéndose por "conocimiento" algo individual, y por "poder", el intento de caracterizar ese modo de relación entre los grupos, para el cual nuestro vocabulario resulta tan pobre.

La relación entre los grupos es, para decirlo de algún modo, no natural: es el contacto externo azaroso entre las entidades que tienen sólo un interior (como una mónada) y ningún exterior o superficie externa, con excepción de esta circunstancia particular en la que es precisamente el borde externo del grupo –mientras permanece irrepresentable- el que roza con el del otro. Hablando llanamente, entonces, deberíamos decir que la relación entre los grupos debe ser siempre de violencia o de lucha, dado que la forma positiva o tolerante que tienen de coexistir es apartarse uno del otro y redescubrir su aislamiento y su soledad. Cada grupo es, por lo tanto, el mundo entero, lo colectivo es la forma fundamental de la mónada, que carece de "ventanas" y de límites (por lo menos desde adentro).

Pero este fracaso u omisión de un conjunto de actitudes plausibles, por no decir "naturales" mediante las cuales se puedan conducir las relaciones de grupo, implica que las dos formas fundamentales de la relación del grupo se reducen a las primordiales de envidia y odio. La oscilación entre estos dos polos puede explicarse, al menos en parte, por el prestigio (para usar una de las categorías de Gramsci): el intento de apropiarse de la cultura del otro grupo (que, como hemos visto, significa de hecho inventar la "cultura" del otro grupo) constituye un tributo y una forma de reconocimiento grupal, la expresión de la envidia colectiva, e implica admitir el prestigio del otro grupo. Pareciera que este prestigio no puede reducirse muy ligeramente a cuestiones de poder, dado que con frecuencia grupos más numerosos y poderosos pagan este tributo a los grupos a los que dominan, borrando e imitando sus formas de expresión cultural. Probablemente el prestigio sea, entonces, una emanación de la solidaridad grupal, la cual tiene que ser desarrollada con mayor desesperación por un grupo más débil que por un grupo mayor, displicente y hegemónico, el cual, no obstante, siente veladamente la propia falta interna. de dicha cohesión, e inconscientemente se lamenta de su tendencia a la disolución como grupo. Otra expresión fuerte de esta clase de envidia es la de "*Groupie*-ismo", pero ahora sobre una base individual; se produce cuando miembros de la "cultura"

dominante se desentienden y fingen la adhesión a los dominados (después de todo lo que se dijo probablemente no sea necesario agregar que los *groupies* son en este sentido, protointelectuales o intelectuales en potencia).

En lo que respecta al odio del grupo, éste moviliza los síndromes clásicos de peligro y pureza, y actúa como una suerte de defensa de las fronteras del grupo primario contra esa amenaza que se percibe como inherente a la existencia misma del Otro. El racismo moderno (opuesto al posmoderno o al "neo" racismo) es una de las formas más elaboradas de ese odio grupal, y apunta en la dirección de todo un programa político. Debería llevarnos a una reflexión respecto del papel que desempeña el estereotipo en todos esos grupos o esas relaciones "culturales", los cuales virtualmente, por definición, no podrían existir sin el estereotipo. Porque el grupo como tal es, necesariamente, una entidad imaginaria, es decir, ninguna mente individual es capaz de intuirlo concretamente. El grupo debe abstraerse o fantasearse sobre la base de contactos individuales aislados y de experiencias que nunca pueden ser generalizadas si no es de forma burda. Las relaciones entre los grupos son siempre estereotipadas en la medida en que implican abstracciones colectivas del otro grupo, más allá de cuán adocenadas, respetuosas o liberalmente censuradas sean. Lo que es políticamente correcto hacer bajo estas circunstancias es permitir que el otro grupo construya la imagen propia que prefiera para, en adelante, funcionar con ese estereotipo "oficial". Pero no es posible deshacerse de la inevitabilidad del estereotipo -y de la posibilidad de odio grupal, de racismo, de caricatura, y de todo lo que puede venir junto con ello-. Por lo tanto la utopía, bajo esas circunstancias, sólo podría equivaler a dos tipos de situaciones diferentes, que podrían de hecho resultar ser la misma: por un lado, en ausencia de grupos, un mundo en el que sólo los individuos confrontaran unos con otros; por el otro lado, un grupo aislado del resto del mundo de forma tal que nunca surgiera la cuestión del estereotipo externo (o la "identidad étnica"). El estereotipo es, en realidad, el lugar de un exceso ilícito de sentido, lo que Barthes llama la "náusea" de las mitologías: es la abstracción en virtud de la cual mi individualidad se alegoriza y se transforma en una ilustración burda de otra cosa, algo no concreto y no individual. ("No me uno a organizaciones ni pongo etiquetas" dice un personaje de una película reciente. "No tienes que hacerlo –le contesta su amigo-. ¡Eres judío!"). Para este dilema la solución liberal no resulta posible –ésta pasa por alto los estereotipos o pretende que no existen-, aunque afortunadamente la mayoría del tiempo continuamos actuando como si lo fuese.

Los grupos son, entonces, siempre conflictivos, y esto es lo que ha llevado a Donald Horowitz a sugerir, en un estudio definitivo sobre el conflicto étnico internacional,[9] que aunque él considera que la explicación económica y clasista del marxismo para dichos conflictos es insatisfactoria, Marx puede haber anticipado –sin ser consciente de ello- un rasgo fundamental de la teoría étnica moderna, en su noción de la estructura necesariamente dicotómica del conflicto de clase. Efectivamente, para Horowitz, los conflictos étnicos siempre tienden a la dicotomía; cada sector termina incorporando diversos grupos étnicos satélites más pequeños de forma tal que se recrea simbólicamente una versión gramsciana de la hegemonía y de los bloques históricos y hegemónicos. Pero las clases, en ese sentido, no preceden al capitalismo y no existe una teoría marxista unívoca de la causalidad "económica": la mayoría de las veces lo económico es el disparador olvidado de todo tipo de desarrollos no económicos. El énfasis en él es heurístico más que ontológico, y tiene que ver con la estructura de las diversas disciplinas (y con lo que ellas estructuralmente ocultan o reprimen). Por el contrario, lo que el marxismo tiene para ofrecer a la teoría étnica es, probablemente, la idea de que las luchas étnicas pueden ser explicadas considerando la formación de clase como tal. En realidad, las clases plenamente conscientes, las clases en y para sí, las clases "potenciales" o estructurales que han alcanzado –por medio de complejos procesos históricos y socialeslo que generalmente se llama "conciencia de clase", son también claramente grupos en nuestro sentido (aunque los grupos en nuestro sentido raramente constituyen clases como tales). El marxismo sugiere dos cosas en relación con estos dos tipos de grupos particulares y relativamente extraños. Lo primero es que tienen muchas más posibilidades de desarrollo que los grupos étnicos: se pueden expandir potencialmente hasta volverse colindantes de la sociedad como un todo (y lo hacen durante esos eventos puntuales y únicos que llamamos "revoluciones"), mientras que los grupos están necesariamente limitados por su propia autodefinición y sus características constitutivas. El conflicto étnico puede, por lo tanto, desarrollarse y expandirse hacia un conflicto de clase, mientras que la degeneración del conflicto de clase hacia la rivalidad étnica constituye un desarrollo restrictivo y centrípeto.

(En realidad, la alternancia de envidia y odio constituye una excelente ilustración del funcionamiento de la dialéctica de clase y de grupo: más allá de cuál sea la investidura grupal o de identidad que se ponga en juego en la envidia, su

[9] Donald *Horowitz, Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley, University of California Press, 1985), 90-92. Véase también la interesante investigación de Perry Anderson sobre el concepto de "carácter nacional" en "Nation-States and National Identity", *London Review of Books 9,* mayo de 1991, págs, 3-8.

opuesto libidinal siempre tiende a trascender la dinámica de la relación grupal hacia una relación de clase propiamente dicha. Quien haya observado el odio de grupo y de identidad que se manifestó en la Convención Nacional Republicana –la hostilidad de raza y género se evidenció claramente en los discursos y en los rostros de los "contrarrevolucionarios culturales" característicos, como Pat Buchanan-, comprendió de inmediato que, en el fondo, era fundamentalmente hostilidad y lucha de clases lo que estaba en juego en esas pasiones y sus simbolismos. Del mismo modo, se podría decir que los observadores que percibieron ese simbolismo y respondieron a la derecha republicana con la misma moneda también tenían su conciencia e identidad de grupo pequeño "elevada" hacia el último horizonte de la clase social.)

El segundo punto deriva del primero: sólo se puede hallar una resolución a dichas luchas si se modula lo étnico en la categoría de clase. Dado que en general el conflicto étnico no puede ser solucionado o resuelto sólo puede ser sublimado en una lucha de tipo diferente que sí pueda resolverse. La lucha de clases –que tiene como objetivo y resultado no el triunfo de una clase sobre otra, sino la abolición de la categoría misma de clase- ofrece el prototipo de una de esas sublimaciones. El mercado y el consumo –lo que eufemísticamente se llama "modernización", es decir, la transformación de miembros de diversos grupos en el consumidor universal- es otro tipo de sublimación, que tiene una apariencia tan universal como la de la ausencia de clases, pero que tal vez deba su éxito fundamentalmente a las circunstancias específicas del *commonwealth* posfeudal norteamericano y a las posibilidades de nivelación social que surgieron con el desarrollo de los medios. Es en este sentido que la "democracia americana" pareció capaz de adelantarse a la dinámica de clases y de ofrecer una solución única a la cuestión de la dinámica grupal que ya hemos tratado. Por lo tanto, debemos tener en cuenta que las diversas políticas de la Diferencia -las diferencias inherentes a las distintas políticas que competen a la "identidad de grupo"- han sido posibles solamente por la tendencia a la nivelación de la Identidad social generada por la sociedad de consumo. Deberíamos también considerar la hipótesis de que una política cultural de la diferencia se hace factible sólo cuando las grandes y severas categorías de la Otredad clásica se han visto debilitadas sustancialmente por la "modernización" (o sea que las neoetnicidades actuales pueden ser distintas de las del tipo clásico, como el neorracismo lo es respecto del racismo clásico).[10]

---

[10] Etienne Balibar, "Is There a Neo-Racism?", en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (Londres, Verso,1991), págs. 17-28.

Pero esto no significa una disminución de los antagonismos de grupo, sino precisamente lo contrario (como se puede advertir en la actual escena mundial). Por otra parte, es de esperar que los Estudios Culturales –en tanto ese espacio se desarrolla la nueva dinámica de grupo- conlleven también su cociente de libido. En. realidad, no resulta factible que los intercambios de energía o las formaciones iónicas de la "articulación" ocurran neutralmente, sin que se liberen violentas olas de afecto –heridas narcisistas, sentimientos de envidia e inferioridad, rechazo recurrente hacia los otros grupos-. Y, de hecho, es precisamente lo que vemos que está en juego en algunos de los más destacados artículos de esta colección.

En uno de sus momentos más dramáticos, Douglas Crimp examina detalladamente una práctica liberal-tolerante concerniente a la política cultural sobre el sida, y comprueba que la documentación analizada (fotográfica y en video) –que ostensiblemente intentaba inspirar pena y compasión hacia quienes son denominados las "víctimas"- en realidad constituía "imágenes *fóbicas*, imágenes del terror al imaginar a un persona con sida corno aún sexuada" (130). Este liberalismo, entonces, viene con un precio, a saber, la posibilidad que tiene el simpatizante liberal de clase medía de evitar imaginar a la persona enferma en tanto ser sexual, de lo cual se desprende que la tolerancia liberal hacia los *gays* y las lesbianas generalmente requiere de esta represión fundamental de la imaginación, la de la conciencia de la sexualidad como tal. Aquí, el plano sexual o de género presta una poderosa contracatexia u odio al plano social, y permite un desarrollo del odio y de la reacción de masas que pueden ser movilizados más allá del grupo al que particularmente se dirigen, y hacerse accesibles a un tipo de política de alianzas diferente y más inquietante.

La semiótica del rechazo y de la envidia grupal debería desempeñar aquí un papel más importante que el que posee, dado que el odio y la envidia son –según ya o- las expresiones afectivas de la relaciones se ha expuesto de los grupos entre sí, y en la medida en que se puede definir el objeto de los Estudios Culturales corno la expresión cultural de las diversas relaciones que los grupos establecen mutuamente (a veces en una escala global, a veces en un individuo solo). En tal sentido, resulta notable el artículo de Laura Kipnis, cuyo título (Male) Desire and (Famele) Disgust: Reading *Hustler*" [El de Deseo (masculino) y el asco (femenino) leyendo *Hustler*] no deja suficientemente claro que una de sus tesis centrales se relaciona con la forma en que la conciencia de clase asume los símbolos de la repugnancia física (siguiendo el espíritu de *La distinción,* de Bourdieu):

> [...] la transcodificación entre el cuerpo y lo social establece los mecanismos por medio de los cuales el cuerpo y lo social resulta un tropo político privilegiado de las clases sociales inferiores, y la grosería del cuerpo opera como una crítica de la ideología dominante. El poder de la grosería se fundamenta en la oposición de y hacia los discursos altos, que resultan profilácticos en contraposición a la degradación de los bajos [...] (376)

Pero Kipnis llega aun más lejos, incluso que Bourdieu,ya que –como es apropiado si uno se ocupa de la conciencia de clase, la cual por definición es una relación y una forma de lucha- se hace cargo del intrincado tema de las "posiciones subjetivas" que están involucradas en este acto de agresión cultural (en el cual, por lo menos en primera instancia, las mujeres se tornan alegoría del refinamiento y de la cultura alta, en tanto los hombres –por medio de lo que Jeffrey Klein llama "el impulso de cuello azul" –lo son de la clase baja. [391].)

> [...] hay, además, un malestar por ser tratada como un sujeto de represión –como un sujeto con una historia-, y el rechazo del porno puede verse como una defensa erigida contra las representaciones que signifiquen desestabilizarla en su subjetividad. En otras palabras, hay una violación de la idea de la "naturalidad" de la sexualidad y la subjetividad femeninas, la cual se ve exacerbada por el hecho social de que no todas las mujeres efectivamente experimentan la pornografía masculina de la misma forma. (380)

Pero este análisis de las subjetividades intercolectivas y las posiciones subjetivas nos lleva virtualmente a las fronteras de un nuevo campo, que ya no es ni antropología ni sociología en el sentido tradicional, pero que efectivamente restablece a la cultura su significado profundo oculto, o sea, la cultura entendida como el espacio de los movimientos simbólicos de los grupos, que establecen mutuamente una relación agonística. Otro ensayo asume este campo como propio: "Representing Whiteness in the Black Imagination" [La representación de lo blanco en la imaginación negra], de Bell Hooks. La descripción que se hace allí del miedo visceral de la gente blanca, según lo concibe la imaginación negra, tiene algo de la intensidad de una obra de arte (supongo que no es necesariamente el mejor halago en este contexto).

Pero este nuevo campo no es ni tan fácil ni tan accesible, como tal vez haya sugerido sin darme cuenta: existen barreras, y éstas no se traspasan automáticamente por la introspección menos autoindulgente o la exploración autobiográfica más

minuciosa. Para ver en qué consisten estas barreras debemos otra vez volver al marxismo (en realidad, la sección precedente constituye una descripción de las formas que asume la totalización en los Estudios Culturales). Lo que todavía no se ha mencionado es el papel que desempeña la clase social en los Estudios Culturales recientemente constituidos, el cual quizá no sea obvio, aunque así se ha insinuado al pasar.

Intelectuales flotantes

Aquí la clase esencialmente asume dos formas, que se agregan a la intervención, cambiante y aleatoria, de un "factor" de clase presente en las diversas constelaciones culturales que se analizan (como ocurre cuando la clase reaparece en el análisis de un objeto cultural pornográfico, en el caso de Kipnis, o se la fantasea teniendo en cuenta una alegoría de género). La primer forma en que la clase reaparece –con una preocupación que resulta omnipresente en estas páginas- es a través de la puerta trasera, inadvertida, del rol del intelectual como tal. Simon Frith lo menciona con una franqueza poco piadosa cuando declara: "Desde mi perspectiva sociológica, la música popular es una solución, una resistencia ritualizada, no al problema de ser joven y pobre y proletario, sino al problema de ser un intelectual" (179). La referencia profesional a la "perspectiva sociológica" no resulta ociosa ya que ésta expresa una concepción de la relación del intelectual con la sociedad muy diferente de la que los Estudios Culturales podían prever (cuando, en realidad, desea conceptualizar esta pregunta vergonzante). Concretamente se trata de lo que me atrevería a llamar "el sentido trágico de la vida" de los grandes sociólogos, desde Weber y Veblen hasta Bourdieu, esa glacial falta de compromiso respecto de los fenómenos sociales, que es la condición misma del conocimiento cierto del sociólogo y que excluye toda participación activista en lo social (en realidad, cualquier compromiso político en el sentido habitual), so pena de perder la lucidez, el poder de desmistificación, lo cual se paga precisamente con esta separación epistemológica de lo humano.

Esta es, creo, una visión "burguesa" (o premarxista) de la cuestión, pero expresa la convicción de una verdad real, que no es otra que la del "principio de Heisenberg" del *status* del intelectual domo observador, el hecho de que es precisamente dicho *status* –en sí mismo una realidad social y un hecho social- el que se interpone entre el objeto de conocimiento y el acto de conocer. En cualquier caso, en la base de esta sociología está la pasión de mirar a través de las ideologías y de

las coartadas que acompañan a las luchas sociales de clase y de grupo, involucrando a éstas en niveles cada vez más altos de complejidad cultural. Si ahora nos damos cuenta de que para alcanzar esa lucidez sobre los mecanismos reales de la relación social hay que pagar el precio de una mentira piadosa, de una ceguera estratégica en el ámbito del intelectual, entonces finalmente el hecho de abordar todo lo que es social desde nuestro propio punto de vista como observadores, el renunciamiento al compromiso social, el intento de separar el conocimiento social de la posibilidad de acción en el mundo y, en primer lugar, el pesimismo acerca de la posibilidad de acción en el mundo, van a parecer actos de expiación de este particular (y estructural) pecado original.

El intelectual necesaria y constitutivamente está a cierta distancia, no sólo de su propia clase de origen, sino de la filiación de clase que ha elegido, pero en este contexto resulta aun más relevante el hecho de que él/ella está necesariamente a distancia también de los grupos sociales. La seguridad ontológica de los militantes de los nuevos movimientos sociales es engañosa: éstos podían sentir que porque eran mujeres o negros o pertenecían a una etnia, formaban parte, como intelectuales, de esa "gente" y ya no tenían que enfrentar los dilemas del intelectual clásico, con su "conciencia infeliz" hegeliana. Pero ahora sabemos que esto es imposible, particularmente desde que la cuestión del intelectual se ha reescrito, en el nuevo paradigma, como el problema de la representación, sobre el cual hay un cierto consenso de que ésta no resulta ni posible ni deseable. Sin embargo, en el antiguo paradigma, el intelectual era concebido, lúcidamente, como un "traidor objetivo", según la denominación de Sartre, un delito stalinista impersonal e inintencional, para el que no es posible hallar solución, sino sólo expiación o mala fe. En lo que Sartre más se acercaba al marxismo era en su (convicción de que cuando no se puede resolver una contradicción, lo mejor y más auténtico es mantenerse en la autoconciencia desgarrada, o por lo menos ésta resulta preferible (como también lo es en otros ámbitos) a la represión y a la construcción artificial de una u otra forma de buena conciencia. Esto no resulta incompatible con la posición utópica según la cual, junto a Stuart Hall, podemos tratar de actuar como si ya existiera ese grupo del cual intentamos ser su "intelectual orgánico". O bien, teniendo en cuenta la expresión de Gramsci "Todo el mundo es un intelectual" podemos también sufrir la culpa de sangre o de clase propia del mundo intelectual en la actualidad, con la esperanza de una futura abolición de todas las clases y, junto con ellas, de todo lo que actualmente resulta conflictivo en los grupos más pequeños que ahora están sacudidos por el campo de fuerzas de la lucha de clases.

A la luz de este dilema parece trivial la invención *ad hoc* por parte de Foucault de la categoría a la que denomina "intelectual específico"; por otra parte, la antigua solución maoísta parece una imposibilidad trágica: según ésta, existe la promesa para el intelectual que vuelve al campo o a la fábrica de una reinmersión en el grupo, que lo depurará de ese pecado original, del delito de ser un intelectual. Pero a esto también se lo llama populismo, y se mantiene muy vivo, no sólo en estas páginas. El síntoma negativo del populismo es precisamente el odio y el rechazo hacia los intelectuales como tales (o hacia la academia, la cual, actualmente, se ha transformado en un sinónimo de ellos).[11] Se trata de un proceso simbólico contradictorio, no muy distinto del antisemitismo judío, dado que el populismo constituye, en sí mismo, una ideología de los intelectuales (el "pueblo" no es "populista" que representa un intento desesperado de reprimir su condición y negar la realidad de su vida. En el área de los Estudios Culturales, desde luego el nombre de John Fiske es el que principalmente se asocia con cierta actitud populista hacia la cultura:

> En mi intento de pensar críticamente, desde la teoría cultural, las relaciones entre *los habitus* del sector dominante y del subordinado, la política nunca ha estado muy lejos de la superficie. Espero que podamos achicar la brecha y aumentar la conexión entre ambos porque creo que, al hacerlo, podernos ayudar a cambiar la relación entre la academia y otras formaciones sociales, en particular la de los subordinados. Muchos de los que viven dentro de esas formaciones subordinadas hallan poca relación entre las condiciones de su vida cotidiana y las formas académicas de explicar el mundo. No queremos que este abismo se agrande, más aún cuando consideramos que, entre los movimientos recientes más efectivos que abogan por un cambio social se encuentran varios que implicaron lealtad entre las universidades y los miembros de las formaciones sociales subordinadas o reprimidas. (164)

Aquí y allá unos pocos espíritus valientes se atreven a expresar la opinión de que los académicos también son gente; pero nadie parece particularmente entusiasmado con la perspectiva de emprender una etnología de su cultura, temiendo –quizá con razón- lo preocupante y lo deprimente que puede resultar ese autoconocimiento, que ha sido rastreado incansablemente por Pierre Bourdieu en Francia (aunque después de todo hay una forma en la que el populismo y el

[11] Véanse, por ejemplo, las observaciones de Constance Penley acerca del sentimiento popular de que los intelectuales –en este caso las feministas- pertenecen de alguna manera a las clases altas: "los *slashers* no sienten que pueden expresar sus deseos de un mundo mejor, más igualitario y sexualmente liberado a través del feminismo, no sienten que pueden hablar como feministas, no sienten que las feministas hablen por ella" (492).

antiintelectualismo son específicamente –hasta se podría llegar a decir exclusivamente- una cuestión americana). La objeción básica al trabajo de Fiske pasa por otro lado, y precisamente pareciera centrarse en la ambigüedad de la cultura o la superestructura, sobre la cual Stuart Hall ha alertado sobre su tendencia, en tanto objeto, a desplazarse de lo social, a reafirmar su semiautonomía, "a instanciar un aplazamiento necesario [...] algo descentrado en el ámbito de la cultura [...] que siempre se escapa y evade los intentos de unirla, directa e inmediatamente, con otras estructuras" (284). El trabajo de Fiske se construye sobre este vacío, afirma la presencia de la opresión económica y la explotación social, al tiempo que lee la cultura como un conjunto de "recursos para luchar contra esas restricciones" (157). El temor no es únicamente que esa lucha pueda ser sólo imaginaria -como ocurre con la supuestamente infame visión sobre la religión de Marx-;[12] es más bien la sospecha de que el propio intelectual puede estar usando la celebración de la cultura de masas como un ritual para conjurar su "distancia" estructural, y para participar, como Edward Curtis, en la solidaridad y las danzas de la tribu étnica. (Curiosamente, uno de los estudios "textuales" verdaderamente interesantes de esta colección, el artículo de William Warner sobre *Rambo,* afirma la funcionalidad del dolor -Presente en este texto cultural mediático- como una forma a través de la cual el público americano mitiga su culpa por haber perdido la guerra con imágenes del sufrimiento físico del héroe. En líneas generales, habría aumentado la credibilidad de este volumen sí se hubiese prestado un poco más de atención a las "emociones negativas" en la cultura popular y en su análisis.

Pero es Michele Wallace quien más agudamente trata estas cuestiones en su estudio sobre las ironías de la representación en la micropolítica de los Estudios Culturales. Luego de rechazar los argumentos de quienes dicen "representar" al feminismo negro, y luego de describir las tensiones existentes dentro de este movimiento entre subversión e institucionalización (o estrellato comercial, como en el caso de los actores de *The color purple* [El color púrpura], la autora avanza hasta problematizar la cosa en sí misma, haciéndose la famosa pregunta de Gayatri Spivak: "¿Pueden hablar los subalternos?".

Lo que cuestiono es que el feminismo negro (o cualquier otro programa) suponga acríticamente que puede hablar por las mujeres negras, la mayoría de las

---

[12] Pero es importante señalar, como lo hace Cornel West, que la religión (y en particular el fundamentalismo) es un gran componente, básico, de la cultura mediática americana, y además aquí decididamente no está suficientemente analizado *o* representado.

cuales son pobres y están “silenciadas” por una educación, una vivienda y una cobertura de salud inadecuadas, así como por la falta de acceso a la vida pública. No porque crea que el feminismo negro no debería tener algo que ver con la representación de la mujer negra que no puede hablar por sí misma, sino porque el problema del silencio, y las deficiencias inherentes a cualquier representación de los silenciados, debe ser reconocido como una problemática central en un proceso feminista negro de oposición. (663)

Esta modestia, junto a la apelación franca de Cornel West a los participantes a reconocerse a sí mismos como intelectuales americanos (y a asumir la carga de la historia cultural americana, la cual –junto con los “Estudios Americanos curiosamente, no está presente aquí), puede ofrecer la forma más satisfactoria de entender y considerar el dilema del intelectual cultural.

Sin embargo, no es el único modo, y seguramente en esta conferencia el tratamiento más innovador a propósito del intelectual es el del modelo del intelectual como “*fan*'‘: “Como saben, algunos de los trabajos más interesantes que se están haciendo en los Estudios Culturales son etnográficos, y consideran a la crítica, en ciertos aspectos, en tanto ‘*fan*’ ” (Ross: 553). Es por lo menos una imagen y un rol un poco más atractivos que el del *groupie* clásico de los años sesenta, e implica la transformación de la identidad étnica o grupal (hacia la cual el *groupie* se veía atraído como una mariposa alrededor de la luz) en prácticas y desempeños que uno podría apreciar como espectador participante. Seguramente ello refleja la transformación propiamente posmoderna de la etnicidad en neoetnicidad, en la medida en que se lleva el aislamiento y la opresión de los grupos al reconocimiento mediático y a la nueva reunificación por la imagen (en una *Aufhebung propiamente* hegeliana, que preserva y, al mismo tiempo, anula la cuestión). Pero es una solución que no carece de problemas, ya que el nuevo *fan* es algo así como el fan de los *fans*, y tanto Constance Penley, en su descripción de la cultura Star Trek, como Janice Radway (en su clásico libro sobre el romance), son cuidadosas al documentar la distancia que debe recorrerse entre los *fans* “reales” y su etnógrafo académico. Simon Frith va aun más lejos: “Si –como se sugiere en este libro- los *fans* son intelectuales ‘populares’ (u orgánicos), bien pueden tener las mismas angustias acerca del hecho de ser *fans* (y se reconfortarán con los mismos mitos) que el resto de nosotros” (182). Ello subraya un giro particularmente derrideano en la transformación de la “gente” en “*fans*”: mientras que en el primer caso había una sustancia primaria que persistía en su esencia y ejercía un poderoso efecto gravitacional sobre los intelectuales

insustanciales que revoloteaban a su alrededor, la nueva versión revela un salón de espejos en el que la "gente" añora ser "pueblo" y "popular" siente su propia falta ontológica, anhela su propia estabilidad imposible e intenta narcisísticamente recuperar –por medio de diversos rituales- un ser que, en principio, nunca existió. Esto nos llevaría, sin duda, a una visión más psicoanalítica del conflicto étnico y grupal (tal vez en la línea propuesta por Slavoj Zizek), pero también desalentaría en los intelectuales populistas el entusiasmo por una condición colectiva que no es mucho mejor que la propia.

Todo ello supone que el "pueblo" aún remite, de alguna manera, a esa población de clase media-baja que ve televisión y toma cerveza, trabajadores (o desocupados), blancos o negros, hombres o mujeres, acerca de los cuales existe generalmente la fantasía de que constituyen una realidad social étnica más grande. Pero, ¿Y si fuera de otra manera? En realidad, Meaghan Morris resulta inquietante al señalar que "este proceso no llega a involucrar a la figura que de hecho se mantiene [...] irredimiblemente 'otro': el burócrata" (465). En tanto Andrew Ross, en algunos tramos de su ensayo, parece comprender que, para el público de los Estudios Culturales, lo que resulta más ambiguo en su propio objeto de estudio ("la tecnocultura New Age") es que la gente New Age puede ya no ser "popular" en este sentido populista sino que puede tratarse de gente medianamente cultivada, lo cual es mucho más funesto. (En realidad, la originalidad y la importancia del trabajo que está realizando Janice Radway sobre el Club del Libro del Mes estriba en que promete mostrar la construcción de lo "medianamente cultivado" y la función política y social que tiene dicha construcción como una especie de represión o desplazamiento de lo popular). Finalmente, en uno de los momentos más escalofriantes y cómicos de esta conferencia, Ian Hunter describe el Primer Contacto fundamental con el Otro burocrático:

> El problema con la crítica estética (y con los Estudios Culturales, que todavía están atrapados en ese punto) es que se atreve a juzgar y comprender estos otros ámbitos culturales desde un único punto metropolitano, por lo general, la facultad de Artes de la Universidad. Sin embargo, cuando se viaja hacia estas otras zonas -a despachos legales, a instituciones mediáticas, a oficinas gubernamentales, a empresas, a agencias de publicidad- se hace un descubrimiento aleccionador: ya están todas atiborradas de sus propios intelectuales. Y simplemente miran hacia arriba y preguntan: "Bueno, ¿qué es exactamente lo que puede hacer usted por nosotros?" (3 72).

El populismo como una doxa

Pero no se puede terminar con el tema del populismo sin hacer una objeción última, más general, que atañe a algunos de los rituales teóricos y verbales de esta ideología. Dado que *Keywords* [Palabras clavel, de Raymond Williams, resulta tan importante como referencia, sería bueno ir pensando en un volumen que lo acompañe: debería llamarse *Buzzwords* [Palabras de moda] y, según es posible imaginar, sería parecido al *Diccionario de lugares comunes,* de Flaubert, pero de nuestra era. Si ello fracasara, se podría proponer como una forma de higiene filosófica que durante aproximadamente diez años no se usaran más las palabras “poder” y “cuerpo”. Nada resulta más incorpóreo que esas referencias al cuerpo, salvo cuando genera efectos viscerales reales –tal como ocurre en el trabajo ya mencionado de Laura Kipnis sobre *Hustler,* o en Douglas Crimp-. Difícilmente se alcance el materialismo con la letanía corporal: ésta parece ser una concesión a la cultura materialista de las masas (hay que reconocerlo), bajo la mirada escrutadora de Bourdieu. El materialismo del cuerpo es el materialismo mecánico del siglo XVIII y está creado a imagen del modelo médico (de allí el papel de Foucault a propósito de estas dos conductas obsesivas); pero dicho materialismo no debería ser confundido con un materialismo histórico que gira alrededor de modo de producción.

En líneas generales, debemos sospechar de la referencia al cuerpo como una apelación a la inmediatez (la advertencia corre también para el primer capítulo de la *Fenomenología...* de Hegel): incluso el trabajo médico y penal de Foucault puede leerse como una –descripción de la construcción del cuerpo que rechaza la inmediatez prematura. En cualquier caso, tanto el estructuralismo como el psicoanálisis trabajan enérgicamente para desmistificar las ilusiones de la intimidad corporal, sugeridas en gran medida por el “deseo”. El tema de la tortura no lo refuta sino más la praxis y el bien lo confirma, al hacer de la experiencia individual del cuerpo, que carece de palabras, la más aislada de todas las experiencias y la de más difícil acceso. Pero la fascinación actual por la pornografía, la tortura y la violencia es más el signo de la pérdida de esa inmediatez y la nostalgia por la concretud física, imposible, que la prueba del *Zeitgeist* de que está en todos lados, listo para ser aprehendido. De hecho, lo que hay a nuestro alrededor son más bien imágenes e información estereotipadas sobre el cuerpo, las cuales precisamente son la fuente más poderosa de interferencia cuando se intenta un enfoque fenomenológico completo del cuerpo. Esta última cuestión, por lo tanto, debe ser siempre problematizada históricamente, y no tratarse

como un código interpretativo por derecho propio, al menos no para nosotros, aquí y ahora.

En lo que respecta al *poder,* éste sería el tema –según se sugiere a menudo en estas páginas- alrededor del cual giran los Estudios Culturales ("comparten el compromiso de examinar las prácticas culturales desde el punto de vista de su complejo vínculo con, y dentro de, las relaciones de poder" [Bennett 23]). Se trata de un slogan aun más peligroso e intoxicante para los intelectuales, ya que así se sienten más cerca de la "realidad" del poder de lo que tal vez estén verdaderamente. Creo que las interpretaciones en términos de poder deben plantearse como desmistificaciones puntuales, des-idealizaciones, y deben implicar un cierto *shock,* un reproche doloroso, en primer lugar, a nuestros propios hábitos de idealización. El reino de la cultura es, ciertamente, un espacio privilegiado para esos efectos de *shock,* dada la anfibiosidad de las superestructuras (y esa tendencia, de la cual habló Stuart Hall, a ser apartadas de su contexto). Puede ser saludable, particularmente para intelectuales culturales, recordar cada tanto (en distintos momentos históricos) que la cultura es funcional socialmente, que está al servicio de las instituciones y que su barniz de ocio o de estética, su apariencia reconstituyente o incluso utópica, resulta falsa y es un señuelo. Si todo es poder, entonces no necesitamos recordarlo, como tampoco puede este concepto mantener su fuerza desmistificatoria (el cual, por otra parte, tenía el beneficio de cuestionarnos como intelectuales). En ese caso, el "poder" es, como explicación, tan satisfactorio como la *vertu dormitive* del opio: si está en todos lados, no tiene mucho sentido hablar de él (Foucault lo pudo hacer sólo porque como historiador buscaba rastrear el surgimiento de un nuevo esquema del poder moderno). ¿Cuál es, en realidad, la ventaja de estigmatizar el poder de ese burócrata corporativo que hizo su inesperada aparición en estas páginas hace un momento? ¿No sería más útil observar la estructura de las corporaciones multinacionales desde una perspectiva que apunte a determinar el modo de influencia y producción de una cultura corporativa propiamente dicha? Se produce una confusión cuando la experiencia individual de dominación –los actos de racismo o machismo, autoritarismo, sadismo, brutalidad personal consciente o inconsciente- se transfiere a los fenómenos sociales, los cuales son mucho más complejos: Konrad y Szelenyi señalaron hace un tiempo que el reino de la experiencia de la producción cultural capitalista es un enclave retrógrado, relativamente subdesarrollado o tradicional, dentro del capitalismo tardío.[13] Se vuelve hacia el momento empresarial de la sociedad corporativa desaparecida hace tiempo y

[13] Gyorgy Konrad e Ivan Szelenyi, *Intellectuals on tbe Road to Class Power,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

actualmente presente sólo como nostalgia (la retórica *yuppie* del mercado es, por lo tanto, un síntoma cultural que exige un análisis textual por derecho propio). No resulta sorprendente entonces que, en ocasiones, se traslade una especie de visión feudal de la dominación personal y la subordinación al universo corporativo, el cual carece de rostro. Pero en ese caso se trata de un texto que debe ser analizado, más que de Un código interpretativo aún útil para descifrar otros textos sociales contemporáneos (aunque las formas de brutalidad simbólica o personal probablemente tiendan a reflejar la ausencia de poder en el sentido social, más que su actuación).

Sin embargo, mediante este anacronismo, toda una ideología y una teoría política liberal se vierten en los Estudios Culturales (y otras disciplinas). En realidad, la retórica del "poder" carga con un fardo mucho más pesado, por ejemplo, el repudio al análisis económico, cierta postura anarquista sobre la cosa misma, el matrimonio impuro entre el heroísmo de la disidencia y el "realismo" de "hablar con las instituciones". La problemática del poder, como fue reintroducido sistemáticamente por Weber y mucho más tarde por Foucault, constituye un gesto antimarxista, cuyo propósito era reemplazar el análisis en términos de modo de producción. Ello abre nuevos campos y genera un nuevo material que resulta fascinante y rico; pero los que lo usan deberían estar conscientes de sus consecuencias ideológicas secundarias, y los intelectuales deberían ante todo ser cautelosos por las intoxicaciones narcisísticas que puede producir el invocar esta problemática a la manera de un acto reflejo.

El imperativo geopolítico

Éste es el momento de decir no sólo lo que debería hacerse en el vacío que dejan las dos expresiones de moda ("cuerpo y "poder") y los "cabos suelto? ideológicos que surgen de la crítica al populismo; es también el momento de señalar cómo, de hecho, muchos de los artículos de esta colección ya están dirigidos en esa dirección.

Ésta es la dimensión fundamentalmente espacial de los Estudios Culturales (ya señalada por Jody Berland), que puede percibirse en un principio como un malestar frente a la mentalidad provinciana y el excepcionalismo americanos, mencionados con mucho tacto por algunos de los autores extranjeros. Así, Stuart Hall aseguró haberse "quedado sin habla": "La gran explosión de estudios culturales en los Estados Unidos, su rápida profesionalización e institucionalización no son hechos que podamos lamentar quienes hemos intentado instalar un centro alternativo en una universidad

como Birmingham. Y sin embargo, debo decir que, en el sentido más fuerte, me recuerda que en Gran Bretaña siempre tenemos plena conciencia de que la institucionalización es un momento de profundo peligro" (285). Hemos visto que algunos de los australianos reflexionan sobre el sentido y el significado diferentes que revisten las instituciones culturales en los Estados Unidos (las cuales, en contraposición con las suyas, son en su mayoría privadas), sin trazar necesariamente consecuencias que las diferencien (pero véase también Graeme Turner a propósito de las diferencias entre canadienses y australianos [644-645]). Plantearlo de este modo introduce el tema de la nación como tal (la cual constituye aquí, de hecho, una preocupación significativa), aunque puede resultar equívoco y demasiado restringido.

Es más bien una limitación global específica lo que Meaghan Morris tiene en mente, como lo señala en un pasaje espléndido e iluminador:

> Este intercambio me hace comprender que no he sido suficientemente explícita acerca de la razón por la que debería preocuparme a un nivel muy simple el "eurocentrismo" en una conferencia como ésta. Es un desasosiego lo que tengo, más que una posición que pueda exponer, y tal vez surgió en mi discurso más que en el texto (le mi artículo. Estoy inquieta por el mapa de los estudios culturales que se está construyendo en esta conferencia, por lo que no está *en* el mapa, más que por lo que efectivamente está. Hemos hablado de relaciones locales y globales en un mundo en el que Japón, Corea del Sur, Hong Kong, Taiwan, Singapur o Indonesia sencillamente no existen, no como fuerzas en las nuevas estructuras del poder mundial. La única vez que escuché mencionar a los países de la costa del Pacífico, resultó ser un modo de hablar de las relaciones entre Norte, Centro y Sudamérica, es decir, otra forma de permanecer en tierra americana, no de cruzar el océano. No estoy rogando por la inclusión, es sólo que ciertas estructuras globalizadoras tienen el potencia –"ojalá" sólo fuera en el plano económico- de afectar en todas partes la vida de la gente en el futuro; pero ahora estas estructuras no se "alinean" a la manera de la antigua división *binaria* (Gran Bretaña/Estados Unidos, o Estados Unidos/Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) como a veces eurocéntricamente suponen los críticos tradicionales del eurocentrismo. Ignorar esto es, en mi opinión, un error político. (476)

Hay mucho para decir acerca de este momento, en cierto sentido uno de los clímax de la conferencia. Se podría señalar que la palabra "eurocentrismo" ya no parece ser la adecuada para lo que, sin duda, es la mentalidad pueblerina americana. Aunque estuviera embuida de las perspectivas europeas canónicas (y del retorno de lo reprimido bajo la forma de una anglofilia apenas insconsciente, que siguió a la

francofilia propia de la alta teoría anterior), ésta es ahora la visión del mundo de una OTAN americana, según la cual la vieja Europa no es mucho más significativa para nosotros de lo que lo es Birmingham para los nuevos Estudios Culturales. Europa y Gran Bretaña son seguramente cuestiones candentes para los australianos, e incluso para los canadienses, más de lo que lo son para los americanos. Tal vez la consecuencia y el trasfondo más profundos del reproche de Meaghan Morris sea que no estamos suficientemente preocupados por nuestro vínculo europeo y edípico, somos demasiado complacientes con éste. Pero, en el mismo sentido, la nueva cultura de los países de la cuenca del Pacífico que ella celebra aquí puede resultar una forma diferente de liberación para Australia que para el intento americano de compartirla con los japoneses. Y descarta a Latinoamérica, un descuido remediado por Donna Haraway, cuya descripción de una cultura del Pacífico similar resulta aquí instructiva:

> Crecí en un pueblo de Colorado, donde creía que el Océano Atlántico empezaba en algún lugar en Kansas, y que cualquier cosa que pasara al este de la ciudad de Kansas se consideraba la Costa Este. Y sé que Cornel creció en California, pero creo que tal vez estuviste en el Este demasiado tiempo. La reformulación atlanticista de Paul acerca de la herencia africana, la cultura africana y los afroamericanos me permitió a su vez reformular muchos temas. Pero quiero hacer una declaración californiana. Se relaciona con el hecho de ver el mundo en relación con América latina, Centroamérica, México, con vivir en un territorio conquistado, de manera tal que pareciera que Quebec fuera parte de California más que parte del mundo del cual estás hablando. Es el sentido del Pacífico. Pienso en el discurso de Bernice Johnson Reagon sobre la política de coalición que tuvo lugar en un festival musical de mujeres en la Costa Oeste y que es un texto absolutamente canónico en el feminismo norteamericano, y pienso en las construcciones de la categoría mujer de color', pero también en una política cultural feminista y una visión de una nueva política cultural a nivel mundial. No se capta nada de todo esto si se tiende a construir el mundo como blanco/negro, o Estados Unidos/Gran Bretaña, con un poco de Australia y Canadá adentro. Un mapa global así deja afuera estas cuestiones realmente fundamentales. (703)

Todo lo cual parece confirmar la visión que tiene Clifford de los Estudios Culturales como un modelo basado en el viaje y el turismo. Pero ello significaría pasar por alto tensiones más profundas y más interesantes aquellas, por ejemplo, que surgieron en el filoso intercambio entre Morris y Paul Gilroy, cuya notable propuesta de reconocer y reconstruir una verdadera cultura negra atlántica parece presentar a primera vista algunas analogías con la perspectiva de la Costa del Pacífico.

Pero Gilroy tiene una agenda ligeramente distinta: “La especificidad de lo Atlántico negro puede definirse, a cierto nivel, mediante este deseo de trascender tanto la estructura del estado-nación como las restricciones que imponen la etnicidad y la particularidad nacional”. (194-, 195; ya hemos visto que la intervención de Gilroy constituye un repudio explícito a la “política de identidad” o de separatismo cultural). Pero Gilroy puede (y debe) resistir esa tendencia divisoria a celebrar el excepcionalismo cultural americano o británico (aun cuando se presente en términos del excepcionalismo de la cultura británico-negra o afroamericana): está allí el gran archipiélago flotante del Caribe para autorizar dicha resistencia. Sin embargo, tal vez los australianos y los canadienses no puedan echar por la borda tan fácilmente el problema determinante y la categoría de nación. Según Jody Berland, “la razón por la que rechacé la noción de identidad en términos de una tradición histórica de lucha alrededor de las comunicaciones era que en Canadá es imposible y compulsivo hablar del problema de la identidad. Se trata de un dilema: uno debe hablar de este tema constantemente porque es un problema, pero no puedes hablar de ello porque apenas empiezas, estás en peligro de imponer una definición particular sobre algo que no es totalmente particular”. (52)

La incomodidad parece provenir en parte de las palabras “nación” y “nacional”, las cuales evidentemente todavía conllevan la carga del antiguo concepto del estado-nación autónomo, despertando así el temor de estar todavía hablando –desde una perspectiva separatista o cultural-nacionalista- de la cultura nacional, de las alegorías nacionales, del topo¡ nacional (como Morris lo denomina en un interesante esbozo sobre la versión australiana de dichos *topoi*). Para esa alergia estructural a la “ausencia de mezcla” que tienen los Estudios Culturales –a la que ya aludí anteriormente- ello resulta indudablemente decisivo, y desempeña un papel más importante en la reacción de Gilroy que en las observaciones de Morris. Pero debería agregarse que la autonomía es la gran cuestión política de la era posmoderna: en la era multinacional el comunismo se hundió en la imposibilidad de la autarquía (e incluso del socialismo en varios países). Deberíamos entonces ver el nacionalismo no como el vicio y el síntoma tóxico de la era inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, sino más bien como una suerte de nostalgia por una autonomía social que ya es inaccesible para todos. La palabra “nación” debería usarse como un término dentro de un sistema, un término que debe implicar relacionalidad (además de la relacionalidad de tipo binario). En realidad, lo que se puede percibir en debates[14] como

[14] El trabajo de Simon Frith sobre la cultura musical sugiere que esto también rige para la producción cultural como tal; por ejemplo, “la tensión en este mundo es menor entre los amateurs y los profesionales

éstos, tan poco fáciles, es la necesidad de un nuevo discurso relacional a propósito de los temas globales y espaciales. La nueva necesidad no es una cuestión de articulación (como ocurría con las múltiples posiciones del sujeto y con los problemas estructurales internos de la identidad cultural) sino que se trata de la superposición de dimensiones inconmensurables: Morris nos pide, con razón, que "pensemos en los Estudios Culturales como una disciplina capaz de reflexionar sobre las relaciones en los marcos locales, regionales, nacionales e internacionales de acción y experiencia" (470). Pero la palabra "representación" podría sustituirse por la noción del mero "pensamiento" de las relaciones. Es curioso, entonces, que Morris rechace tan vehementemente el modelo ofrecido por David Harvey en su espléndida obra *Condition of Postmodernity* [La condición de la posmodernidad: desde luego, no es necesariamente la última palabra sobre nada, pero es una forma de trazar un mapa del nuevo sistema global (en realidad, Morris dice que sus modelos alternativos "usan argumentos económicos similares a los de Harvey" [474]), ¿pero acaso el marxismo no es demasiado? ¿Y no es también eurocéntrico? (En realidad, en un pasaje notable [455] Morris parece atribuir a Terry Eagleton el grito de batalla de tipo feudal de "¡Por Inglaterra y el marxismo!", algo que no tienen por qué oír los camaradas irlandeses.) Aun así, la suya es una de las discusiones más ricas y más estimulantes tanto en lo que se refiere a la autorrepresentación cultural nacional como a la dimensión internacional que falta todavía en los Estudios Culturales: resulta vergonzoso que ninguno de los americanos reflexione sobre algunas de estas cuestiones (Clifford, sin duda, se hace cargo de éstas en una forma más reflexiva/contemplativa).

Conclusiones y utopía

Es hora de resumir las lecciones de este libro (las lecciones que he aprendido de este libro). Será mejor hacerlo bajo la forma de tareas futuras, de una agenda, aunque no necesariamente una agenda para los Estudios Culturales en el sentido institucionalizado más estrecho o en el sentido de esa disciplina a la que aspiramos, que hemos visto surgir en esta colección. Dicha agenda incluiría los conceptos de grupos, articulación y espacio; también abriría una nueva entrada (hasta ahora mayormente en blanco) para mercantilización y consumo. El fenómeno de la lucha de grupos –por ejemplo en Bell Hooks y en Mercer- nos recuerda que cuando los textos culturales (no menos que la clase) son descodificados correctamente, es factible que constituyan diversos mensajes en este proceso simbólico y que se postulen como

---

[...] que entre los grupos de referencia locales y nacionales". (176)

movimientos tácticos o estratégicos en lo que es un enorme *agón.* Resulta claro, entonces, que también debe aplicarse aquí la hermenéutica adecuada a a la clase social. Se trata de una situación en la que los objetos culturales estables, los trabajos, los textos, deben reescribirse, como movimientos dialógicamente antagonistas, en la lucha entre los grupos (que incluyen, como uno de sus objetivos específicos, el logro de la conciencia de grupo), movimientos que tienden a expresarse afectivamente bajo la forma del odio y la envidia.

Esta metodología no parece ser ya tan útil cuando se interioriza el fenómeno de la relación grupal –como ocurre con varios de los trabajos aquí presentados- y se transforma en una cuestión de sentimientos mezclados, de posiciones subjetivas múltiples, de esquizofrenia productiva o de co-conciencia desgraciada, entendiéndose que todos estos rasgos pueden caracterizar también a la condición colectiva de un grupo. Aquí, entonces, parece imponerse nuevamente el modelo de la articulación, y pasamos de lo dialéctico (en el caso de la lucha intergrupos) a lo estructural, que en este ámbito particular consiste en la interrelación de los grupos, los fenómenos intragrupales o la construcción de unidades grupales molares más grandes. La poética de este momento también parece relativamente distinta de la del primero, en el cual un texto podía ser traducido a un valor simbólico y estratégico al tiempo que mantenía su valor u organización superficial. Aquí "traducción" se entiende como transcodificación o sinonimia dentro de un término dado, ya que es la posibilidad de un determinado término de tener distintos significados simultáneamente, lo que permite que el texto sea compartido por códigos distintos (y por los grupos que dan forma a dichas lenguas). Aquí la transferencia de un átomo o un sema fundamental posibilita la conexión del grupo, ya que une los códigos momentáneamente por medio de su propia polisemia.

Pero estas dos zonas de sentido y de análisis todavía están dentro de los "Estudios Culturales", entendidos ahora como un gran Frente Popular o como un carnaval populista. La tercera dimensión surge sólo cuando llegamos al límite y miramos al verdadero Otro, al burócrata o a la figura corporativa que aparece en el capitalismo tardío y en sus actuales instituciones globales. Debido a que este Otro ya no puede ser asimilado en las estructuras descriptas previamente, las relaciones con él deben modelarse según una forma externa o espacial, y precisa un análisis de tipo geográfico para el cual no tenemos todavía el lenguaje adecuado (la consecuencia que yo extraigo de que no será ni dialéctico ni estructural no es más que una impresión y un posible punto de partida). Éste es el momento, entonces, en que

decididamente resurge nuestro rol social y nuestro status como intelectuales, dado que se trata de un rol mediado por la geopolítica, y su valor es otorgado por el sistema mundial mismo y por nuestro posicionamiento dentro de él. Este rol exige que nuestras lecturas y análisis individuales den cuenta de la nueva necesidad de reflexión geográfica o de autoconciencia geopolítica, y exige también la validación de cierta descripción/interpretación de la situación “nacional” desde cuyo ángulo se ha hecho el análisis; entendiéndose que el término “nacional” es ahora meramente relacional y describe las diversas partes que componen el sistema mundial. Este puede verse como la superposición de distintos tipos de espacio (local, regional y también nacional; el bloque geográfico y el sistema mundial). En ese caso, los Estudios Culturales norteamericanos tendrían que imprimirles su sello a sus propias contribuciones de manera autoconciente.

Pero quien dice Estados Unidos dice capitalismo global, y el avance hacia una cultura de este tipo, sumado a la dinámica de ese Otro que resulta más verdadero que cualquiera de los microgrupos que desfilan aquí, exige un retorno al análisis de las mercancías que está faltando en estas páginas, con excepción del provocativo trabajo de Jody Berland sobre la ideología del “entretenimiento”. Tal vez, desde una perspectiva populista, se pueda pensar que tratar estos productos culturales como mercancías que están a punto de desaparecer en el proceso puramente formal del consumo resulta de alguna manera denigrarlos y disminuir su dignidad, pasar por alto sus funciones sociales y grupales (señaladas anteriormente). Pero ése no es necesariamente el caso de un análisis verdaderamente complejo; aunque es cierto que, en lo que respecta al consumo (una cultura y una forma colectiva de adicción), el acto de consumo es vacío, es indiferente a los contenidos específicos de un objeto determinado y, por lo tanto, es en cierto modo poco propicio para un análisis que pretenda ser minucioso. Pero el conflicto, la alienación, la reunificación, lo que se solía llamar lo inauténtico, deben ser reconocidos: nada verdaderamente interesante es posible sin negatividad; el error o la ideología; las falsas apariencias también son hechos objetivos que deben calcularse dentro de la verdad; la estandarización del consumo es como una barrera de sonido que se enfrenta a la euforia del populismo como una realidad de la vida y una ley física en los niveles más altos del espectro.

Más allá está la utopía, también en juego, veladamente, en estas páginas, allí donde se hallan las más oscuras formas de diversión y celebración grupal o narcisística. Pero también ésta debe ser nombrada; si no se la nombra su media vida cae a una velocidad increíble por el contacto con la luz turbia y el aire contaminado de

la realidad actual. Donna Haraway menciona la utopía en un ensayo de una complejidad y un nivel a los que no puedo hacer justicia ahora, menos aun en estas últimas páginas: basta con decir que con un lento movimiento de rotación va designando una serie de espacios alternativos o radicalmente Otros, diferentes del nuestro: la selva húmeda en contraposición a nuestro espacio social; el espacio extraterrestre, a nuestro mundo físico; el microcosmos médico, a nuestros cuerpos aún convencionales; y los macrocosmos de ciencia ficción a nuestras mentalidades aún convencionales. Dejemos que estas utopías se muevan como un cielo estrellado sobre esta colección, así como sobre los Estudios Culturales en general.